АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛОРУССКОЙ ССР
Институт философии и права

С. А. ПОДОКШИН

Скорина и Будный

ОЧЕРК ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ

Научный редактор А. С. Майхрович

Издательство «Наука и техника»
Минск 1974

Рецензенты:

кандидаты философских наук

А. А. БИРАЛО, В. А. МОЛОКОВ, В. М. КОНОН

Подокшин С. А.

П44 Скорина и Будный. Мн., «Наука и техника», 1974.

176 с. (АН БССР. Ин-т философии и права),

В книге анализируются особенности философского процесса Белоруссии в эпоху Возрождения (XVI — начало XVII в.), исследуются философские, социологические, этические и эстетические взгляды белорусских мыслителей-гуманистов Ф. Скорины, Н. Гусовского, С. Будного, прослеживается связь философии Белоруссии того времени с прогрессивной мыслью России и Запада, с культурно-философскими традициями античности. Определяется идейный вклад, который внесла гуманистическая философская мысль Белоруссии в сокровищницу европейской культуры.

$П\frac{0151-107}{М316-74}$ 18—74 1Ф

Философы не вырастают как грибы из земли, они продукт своего времени, своего народа.

К. МАРКС

ПРЕДИСЛОВИЕ

Выдающийся вклад, который внесли славянские народы в сокровищницу мировой культуры, привлекает все большее внимание людей земного шара. Это нашло отражение в решениях XVI сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО, утвердившей проект «Славянские культуры» и образовавшей комитет, ответственный за его реализацию. Проект предусматривает дальнейшее, углубленное изучение многовековой культуры славян, издание научной и популярной литературы, организацию международных конференций и симпозиумов. По рекомендации комитета на основных европейских языках издается серия «Великие деятели славянской культуры». Наряду с М. В. Ломоносовым, А. С. Пушкиным, Т. Г. Шевченко в нее включен восточнославянский первопечатник, гуманист Франциск Скорина (95;

96)*. Такая оценка великого сына белорусского народа является всеобщим признанием его заслуг перед человечеством.

Говоря о своей деятельности, Франциск Скорина из Полоцка подчеркивал главное в ней: служение «людем посполитым руского языка». В его время под этим выражением подразумевались три братских народа — русский, украинский и белорусский. Как мыслитель Скорина был подготовлен долгим и непрерывным развитием культуры русского, украинского и белорусского народов в составе Древнерусского государства. Своей деятельностью он наиболее ярко выразил единство и духовную общность русских, украинцев и белорусов.

Франциск Скорина и продолжатель скорининских культурных и философских традиций Сымон Будный — выдающиеся мыслители-гуманисты Белоруссии XVI в. В их творчестве отразились классовые и идеологические противоречия, характерные черты и особенности культуры и философской мысли того времени. Автора настоящей работы Скорина и Будный интересуют главным образом как философы. В книге учитываются достижения предшествующих исследователей*. Вместе с тем, стремясь воссоздать более или менее целостную систему воззрений Скорины и Буд-

---

* Здесь и далее первая цифра означает порядковый номер в списке литературы, затем идет номер тома, если издание многотомное, и страница источника. Если ссылка дается на несколько работ, они отделяются друг от друга точкой с запятой.

* См. библиографию.

ного, автор обращается в основном к тем аспектам их философского творчества, которые не получили освещения или были недостаточно отражены в трудах предшественников. Онтологические, гносеологические, этические, эстетические и социологические взгляды белорусских мыслителей-гуманистов анализируются на основе их оригинальных произведений. Это прежде всего собрание сочинений Франциска Скорины «Прадмовы і пасляслоўі» (Мінск, 1969), подготовленное к изданию А. Ф. Коршуновым (84); произведения С. Будного «Катехизис», «Предисловие и примечания к Новому завету 1574 г.», «О главнейших положениях христианской веры», «О светской власти», «Письмо Булингеру» и др. Анализируя особенности философского процесса в Белоруссии XVI в., автор рассматривает мировоззрение некоторых родственных по духу Скорине и Будному мыслителей-гуманистов, в частности эстетические взгляды Николая Гусовского. В книге прослеживается также связь гуманистической мысли Белоруссии с культурно-философскими традициями России, Украины, ряда стран Центральной и Западной Европы, античной философией.

Автор благодарит доктора философских наук, профессора П. Д. Пузикова, члена-корреспондента АН БССР С. П. Маргунского, кандидатов философских наук Н. С. Купчина, А. А. Тарасенко, В. И. Бовша, кандидата юридических наук В. А. Круталевича, научных сотрудников сектора истории философии Института философии и права АН БССР за замечания, которые способствовали совершен-

ствованию рукописи настоящей книги, признателен А. Я. Цукерману за перевод с латинского «Письма Булингеру» С. Будного, И. Д. Ралько за консультацию по поводу переводов на русский язык с латинского и польского стихотворений С. Будного и Ф. Домановского.

Глава I

ОБ ЭПОХЕ

Подлинно научное изучение процесса развития философской мысли любого народа возможно лишь на базе марксистско-ленинских методологических принципов партийности, преемственности и историзма. Принцип партийности включает учет классовых позиций и интересов при характеристике мировоззрения отдельных мыслителей или философских учений в целом, признание активной роли философии в развитии общества, научно обоснованный, свободный от субъективизма и волюнтаризма анализ, требование сохранения всего наиболее ценного в культуре и философских достижениях прошлого. В. И. Ленин трактовал отрицание в истории философии «как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного» (2, т. 29, 207). Таким образом, принцип преемственности культурно-философских традиций логически вытекает из принципа партийности. Уничтожающей критике подверг В. И. Ленин вульгарно-социологическую концепцию В. Шулятикова, заключающуюся в нигилистическом отношении к духовной культуре прошлого и, в частности, к домарксистской философии, заклеймив «шу-

лятиковщину» как «пример безмерного опошления материализма» (2, т. 29, 474). В. И. Лениным были выработаны объективные критерии значимости философских учений и идей, предполагающие конкретно-исторический подход, диалектический всесторонний анализ и выявление того, что нового дал мыслитель по сравнению со своими предшественниками для развития научного мировоззрения (2, т. 2, 328—329). Причем при анализе и оценке философских учений и идей В. И. Ленин учитывал зависимость их не только от общего характера эпохи, но и от конкретных социальных и национальных особенностей.

На решающее значение ленинского принципа партийности при исследовании общественных явлений неоднократно указывалось в документах Коммунистической партии Советского Союза, об этом говорилось на XIII пленуме Центрального Комитета Коммунистической партии Белоруссии (апрель 1974 г.). «Теоретическая глубина, научная обоснованность и высокая действенность общественных наук,— отмечал в своем докладе первый секретарь ЦК КПБ П. М. Машеров,— могут быть обеспечены только при условии, если исследователь до конца верен ленинской методологии, коммунистической партийности, классовости в оценке социально-экономических и политических явлений» (3).

Конкретно-исторический подход является одним из исходных марксистско-ленинских принципов при оценке любого философского учения. К. Маркс отмечал, что философия «есть духовная квинтэссенция своего време-

ни» (1, т. 1, 105). В. И. Ленин требовал от исследователя «конкретного анализа периодов, формаций, идеологий» (2, т. 29, 474). Мыслители прошлого, отмечали основоположники марксизма-ленинизма, были ограничены своим классовым положением в обществе, характером общественного сознания, уровнем развития научных и философских представлений своего времени, они «не могли выйти из рамок, которые им ставила их собственная эпоха» (1, т. 19, 190).

Философская мысль Белоруссии XVI в. представляет собой определенную ступень в общем процессе истории философии белорусского народа. Она является продуктом конкретной эпохи. Своеобразие рассматриваемой эпохи в Белоруссии состояло в том, что идеологическая борьба проходила в религиозной форме (1, т. 7, 362; 2, т. 4, 228). Подчеркивая специфический, религиозно-теологический характер философствования на определенном этапе истории, основоположники марксизма-ленинизма отмечали, что в рамках самой теологии функционировали нетождественные, порою противоположные по своей сущности течения, выражавшие идеи различных классов и социальных слоев, их отношение к миру, человеку, процессу познания. К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин не только указывали на необходимость их расшифровки, но и сами оставили нам образцы интерпретации религиозно-теологических учений. Достаточно вспомнить глубокое замечание К. Маркса о Дунсе Скотте, который «самоё теологию заставлял проповедовать материализм», или апа-

лиз Ф. Энгельса религиозно-философской системы Т. Мюнцера. Основоположники марксизма-ленинизма диалектически оценивали подобного рода философские и социально-политические учения. Подчеркивая прогрессивные моменты в деятельности и мировоззрении мыслителей конкретной эпохи, они в то же время раскрывали их историческую, классовую и религиозную ограниченность.

Руководствуясь марксистско-ленинскими принципами анализа истории философии, автор подходит к исследованию и оценке тех прогрессивных мыслителей Белоруссии, деятельность и мировоззрение которых в силу исторических особенностей эпохи были связаны с религией. Выдающиеся восточнославянские мыслители Ф. Скорина, С. Будный, С. Полоцкий, Ф. Прокопович, Г. С. Сковорода и другие, как и многие западноевропейские мыслители-гуманисты, несмотря на классовую и религиозную ограниченность, противоречивый характер мировоззрения, до́роги мировой культуре как ученые, философы, общественные деятели. Они вступили в конфликт с официальной церковью, своим творчеством, учением, прогрессивными идеями способствовали разрушению господствующей феодально-религиозной идеологии, формированию науки и философии нового времени. Недооценка их идейного наследия наруку нашим идейным противникам, которые пытаются в извращенном виде трактовать их роль в истории культуры и общественной мысли.

Примером фальсификации идейного наследия русского, украинского и белорусского на-

родов XVI—XVIII вв. являются работы некоторых дореволюционных исследователей, а также современных реакционных клерикально-буржуазных историков и философов. Так, православный церковный историк С. Голубев усматривал прогрессивность мыслителей и общественных деятелей Белоруссии и Украины XVI—XVII вв. главным образом в их церковной деятельности (108). Православные церковные историки рассматривали союз народов России, Белоруссии и Украины через союз церквей. Они видели в борьбе, которую вели народные массы Белоруссии, Украины против феодально-католической реакции, за воссоединение с Россией, в деятельности и творчестве мыслителей этого времени лишь борьбу за «веру отцов», за православие. Они игнорировали классовый, антифеодальный, освободительный характер борьбы народов России, Белоруссии и Украины, затушевывали прогрессивно-культурную, гуманистическую деятельность мыслителей данной эпохи, т. е. все то, что прежде всего сближало и объединяло народы России, Украины и Белоруссии.

Искаженно представляет объективный историко-философский процесс в России, на Украине и в Белоруссии современный реакционный буржуазный исследователь Гертель в книге «Византийское наследие и православие Ф. Прокоповича» (1970). Видного просветителя, активного участника петровских преобразований Ф. Прокоповича автор стремится показать лишь как православного церковного деятеля (68). Политическая подоплека такой «концепции» ясна. Сущность ее состоит в том, чтобы связать про-

гресс в истории народов России, Украины и Белоруссии с церковью и православной верой, «обосновать» точку зрения, согласно которой единство русского, украинского и белорусского народов не имеет прочных социальных и идейно-культурных традиций и основывается лишь на традициях религиозно-церковных. «Концепции» такого типа уже подвергались критике в советской науке (51).

Реакционные католические исследователи стремятся исказить идейное наследие многих представителей прогрессивной западноевропейской философской мысли средневековья и эпохи Возрождения. Так, современные исследователи-неотомисты представляют великого арабского философа Ибн-Рушда (Аверроэса) ортодоксальным теологом (92). Философ-неотомист Шевалье сознательно умаляет значение религиозно-философской оппозиции по отношению к ортодоксальной схоластике в эпоху средневековья. В частности, он рассматривает «еретический аристотелизм» латинского аверроиста Сигера Брабантского как случайно возникшее течение (116, 12—17). Характерно, что такую же позицию в свое время занимали и русские церковные историки, объяснявшие философско-еретические отклонения от официального православия в Белоруссии и на Украине случайностью, полемической запальчивостью, недостатком образования мыслителей-вольнодумцев (74). Католические философы А. Любке, Г. Майер, М. Токарский, анализируя произведения философа эпохи Возрождения Николая Кузанского, характеризуют его в угоду Ватикану как ревнителя чистоты като-

лического вероучения, игнорируют в его философии глубокие диалектические, материалистические и гуманистические идеи (106, 4, 41, 98—99).

Доказать научную несостоятельность и реакционную политическую сущность взглядов клерикально-буржуазных ученых на отечественную и мировую историю философии можно лишь в результате позитивного исследования, основанного на марксистско-ленинских принципах анализа истории философии.

Ф. Энгельс рассматривал эпоху европейского Возрождения как переходный этап от средневековья к новому времени, от феодализма к капитализму, как «величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством» (1, т. 20, 346.). Наступление этой эпохи было обусловлено коренными экономическими и социальными сдвигами и прежде всего разложением и кризисом феодализма, развитием городов, ремесла, торговли, раннекапиталистических отношений, формированием буржуазии и ее самосознания. Ф. Энгельс подчеркивал, что предпосылкой Возрождения было образование в Западной и Центральной Европе исторически сложившейся компактной культурной области, к которой он относил все западноевропейские страны, Скандинавию, а также Венгрию и Польшу (1, т. 20, 206). Важнейшей установкой общественного сознания эпохи Возрождения, ее универсальным идеологическим и философским принципом видения и осмысления мира и человека был гуманизм (62). «Гуманизм,— пишет Н. И. Конрад,— является иде-

ей по своему общественному содержанию, может быть, важнейшей из всех великих идей, выдвинутых человечеством на протяжении тысячелетий его истории. Идея гуманизма — результат огромного исторического опыта в его наиболее глубоком восприятии, результат осознания человеком в процессе такого опыта самого себя, своих общественных задач. Идея гуманизма есть высшая по своей общественной значимости и этическая категория. Она всегда была высшим критерием настоящего человеческого прогресса» (59, 485).

О гуманизме доренессансном можно говорить лишь в узком, ограниченном смысле, главным образом в связи с проблемой человека, интересовавшей мыслителей всех времен и народов. Так, антропологический поворот в греческой философии V в. до н. э. выражал специфический, эллинский взгляд на человека, в котором присутствовали определенные элементы гуманизма, но который был принципиально чужд пониманию сущности человека, выработанному не только в эпоху Возрождения, но и в период средневековья (43, 44—93; 71). Это, конечно, не означает, что теоретики ренессансного гуманизма отмежевались от философских достижений предшествующих культур. Напротив, они восприняли и энергично использовали для создания качественно новой, раннебуржуазной философии человека гуманистические идеи прошлого.

Средневеково-христианская философия провозгласила мирское бытие человека греховным. Она создала «учение» о потусторонней вечной жизни человека, якобы обладающей

подлинной ценностью. В связи с этим проблемы человеческой личности мистифицировались, решались в сфере трансцендентного, потустороннего, лишались своей реальной основы и по сути дела дегуманизировались. Величайшим достижением идеологии и философии Возрождения была реабилитация посюсторонней, земной жизни человека. Стремление понять человека, утвердить его достоинство, права и свободу на почве земного бытия послужило отправным пунктом формирования концепции ренессансного гуманизма.

Человек выдвигался на первый план. Реабилитировались не только плотская природа человека, но и его дух, разум, мышление. Провозглашалось право на его неограниченное стремление к знанию, развитие творческих способностей. Отрицалось все, что препятствует духовной свободе человека, развертыванию и проявлению его природных данных,— догматизм в мышлении, схоластический, оторванный от реального бытия метод познания, некритическое отношение к авторитетам, религиозный фанатизм. Утверждалась идея всесилия человека, его способность своими собственными усилиями, опираясь на свой разум и знания, разрешить стоящие перед ним проблемы. Предназначение человека усматривалось в активной познавательной и практической деятельности, служении обществу. Активизация творческой энергии человека на почве земного бытия вызвала в эпоху Возрождения невиданный подъем светской культуры, развитие литературы, искусства, науки, философской мысли. Это способствовало падению престижа ре-

лигии, авторитета церкви. Усиливался процесс обособления философии от теологии, наметившийся уже в средневековом номинализме и аверроизме. Характерными чертами формирующейся ренессансной философии явились натурализм, пантеизм, идеи материализма и диалектики. Все большее распространение получили светское и религиозное свободомыслие и атеизм. Развивается научная мысль, апогеем которой является гелиоцентрическое учение. Великое научное открытие Н. Коперника знаменовало революционный переворот не только в науке, но и в философии, разрушило средневековый антропоцентризм и привело к утверждению нового взгляда на человека и его место во Вселенной (104).

Ренессанс выступил как диалектическое отрицание средневековья. С одной стороны, он базировался на прогрессивных социально-экономических и классовых элементах, культурных и идейных ценностях, которые сформировались в средневековую эпоху, с другой — решительно порывал со многими феодальными институтами, со специфическими религиозно-средневековыми принципами и установками. Потому-то неправомерны односторонние попытки буржуазной науки отрывать Возрождение от средних веков или, наоборот, целиком выводить его из средневековья, затушевывая качественное отличие этих исторических эпох. Считая Возрождение величайшим прогрессивным переворотом в истории человечества, основоположники марксизма-ленинизма не отрывали его от предшествующего времени, а рассматривали Возрождение и средневековье как последова-

тельные этапы исторического развития. Они отмечали, что качественное отличие эпохи Возрождения стало возможным лишь благодаря количественному накоплению, которое происходило в предшествующей истории (1, т. 21, 287—288).

Вследствие того что Ренессанс являлся переходной эпохой от средневековья к новому времени, «периодом детства современного буржуазного общества» (1, т. 13, 139), его культура, общественное сознание, идеология, философия носили противоречивый, компромиссный характер, были тесно связаны с религией. В мировоззрении мыслителей-гуманистов XV—XVI вв. новые идеи уживались со старыми средневековыми представлениями. Причем это было характерно не только для представителей гуманистической культуры Восточной Европы, но и для гуманистов Запада, в том числе классического итальянского Возрождения. В учении одного и того же философа присутствовали различные, порою противоборствующие социальные и идейные тенденции.

Результатом исторической ограниченности гуманистической доктрины эпохи Возрождения было абстрактное понимание человека. Идеологи ренессансного гуманизма идеалистически трактовали человеческую природу, рассматривали ее в качестве извечно данной, обособленной от общества. Внеисторическое и внесоциальное понимание сущностной природы человека в мировой философии впервые было преодолено К. Марксом, создавшим диалектико-материалистическую концепцию гуманизма, в основе которой лежит мысль о том, что «сущ-

ность человека... есть совокупность всех общественных отношений» (1, т. 3, 3). Вместе с тем марксизм не отрицает преемственной связи со старым гуманизмом(110; 25).

В последние десятилетия Возрождение и гуманизм рассматриваются многими советскими учеными как явления мировой истории. Вышло в свет большое количество научных работ, в которых аргументированно обосновывается мысль о том, что Ренессанс не привилегия западноевропейской культуры, что эту эпоху в большей или меньшей степени, в то или иное время пережили многие народы, причем не только Запада, но и Востока (78; 111; 37; 58, 59).

Возрождение коснулось также и Белоруссии (21). Это было вполне закономерным для страны и народа с длительной, непрерывно развивающейся исторической и культурной жизнью, истоки которой восходят к высокоразвитой древнерусской культуре. К XVI в. в Белоруссии сложились вполне реальные экономические, социально-политические, классовые, культурные и идейные предпосылки для формирования в обществе ренессансных гуманистических начал. В частности, этому способствовало развитие городов, ремесла, торговли, прокапиталистических элементов в производстве, рост самосознания горожан (60).

Значительную остроту приобретает классовая борьба, усиливаются выступления белорусских крестьян и горожан против феодального и национально-религиозного угнетения, господствующей церкви, католицизма и унии. В этот период в основном завершился процесс формирования белорусской народности, сложи-

лась система развитых социально-политических отношений. Культура (возникновение книгопечатания, многочисленные типографии, школы, развитие литературы и национального языка, искусства) и общественное сознание достигли уровня, на котором оказалось возможным не только усвоение прогрессивных достижений европейского Ренессанса, но и выработка более или менее оригинальных отечественных гуманистических концепций. В формировании гуманистической мысли Белоруссии XVI — начала XVII в. значительную роль играли экономические, социально-политические, культурные и идейные контакты Белоруссии с Россией, со странами Центральной и Западной Европы. обучение белорусской молодежи в заграничных университетах и т. д. (29, 35—47; 79, 31—33).

Определенную роль в утверждении гуманистических идей сыграла Реформация. Основоположники марксизма-ленинизма рассматривали светский гуманизм и Реформацию как разные проявления единой сущности — общественного сознания эпохи Возрождения. В частности, Энгельс определял Реформацию как «теоретико-гуманистическое движение в теологической и церковной сфере», т. е. как теологическую модификацию гуманизма (1, т. 29, 493). Идеологи реформационного движения в Белоруссии нередко являлись одновременно и мыслителями-гуманистами. Роль Реформации в идейном развитии общества состояла в том, что она подорвала авторитет официальной теологии и покоящейся на ней схоластической философии, дала право решать религиозные вопросы индивидуальному человеческому разуму. В фи-

лософском смысле это было признанием значения субъективного фактора, утверждением интеллектуальной свободы человека и способствовало формированию философского мышления.

В философской и общественной мысли Белоруссии рассматриваемого времени пробуждается интерес к человеку, его внутреннему миру, его интеллектуальным, нравственным и эстетическим запросам. Мыслители Белоруссии в той или иной форме развивают идеи о высоком достоинстве человека, о силе его интеллекта, праве на неограниченное развитие способностей, гуманистически трактуют многие этические проблемы. Обосновывается точка зрения, согласно которой место человека в обществе должно зависеть от его интеллекта, энергии, деятельности, знаний, от всего того, чего он может добиться путем собственных усилий, а не в результате принадлежащих ему по рождению привилегий. Свидетельством этого являются воззрения Франциска Скорины, Николая Гусовского, Сымона Будного, Михаила Тишкевича (Литвина), Андрея Волана, Стефана Лована, Беняша Будного и других мыслителей.

О проявлении ренессансных гуманистических начал в духовной жизни Белоруссии и, в частности, в белорусской философской мысли XVI—XVII вв. свидетельствует обращение культурных деятелей и мыслителей этого времени к античной философии, литературе, истории (79, 33—36; 130). В сочинениях античных писателей прогрессивные белорусские мыслители находили идейную опору в борьбе с официальной феодально-церковной идеологией, исходный материал для обоснования гуманисти-

ческих идеалов. Обращение гуманистов к идейному наследию античной древности объяснялось еще и тем, что идеологами ренессансного гуманизма не была выработана новая теория, поэтому «воскрешение мертвых служило для возвеличения новой борьбы» (1, т. 8, 121).

Чрезвычайно ярко проявление эпохи Возрождения выразилось в борьбе прогрессивной философской мысли Белоруссии с официальной теологией и средневековой схоластикой. Как справедливо отмечает А. Л. Субботин, «вечно живой вклад Ренессанса в мировоззрение — это отказ от слепой веры в авторитет и доверие к собственному разуму» (103). Выступления Сымона Будного и его последователей против догматизма как принципа философского мышления, стремление к самостоятельному, антиавторитарному методу исследования, усиливающийся удельный вес в теоретико-познавательных воззрениях белорусских мыслителей религиозного скептицизма, рационализма и свободомыслия, элементы атеизма и материализма, растущее убеждение в необходимости освобождения светского знания, философии от авторитета церкви и богословия — все это свидетельствовало о существовании в общественной мысли Белоруссии развивающегося гуманистического направления, о формировании идей философии нового времени.

На суд человеческого разума и человеческой нравственности выносятся общественные отношения, подвергаются критике государственное устройство страны, судопроизводство и феодальное право, сословные и классовые отношения, внутренняя и внешняя политика правя-

щих верхов. Наряду с умеренно-гуманистическими социально-политическими воззрениями (Скорина, Будный, Тяпинский, Волан) формируется радикально-гуманистическая антифеодальная и утопическая наивнокоммунистическая мысль, выражавшая устремления городских низов и крестьянства Белоруссии (Чеховиц, Петр из Гонёндза, Якуб из Калиновки). В гуманистическом плане решают мыслители Белоруссии эстетические проблемы (Скорина, Гусовский, Будный). Большой вклад гуманистическая общественная мысль внесла в разработку концепции веротерпимости, интеллектуальной свободы (С. Будный).

Гуманистическая культура и общественная мысль Белоруссии XVI — начала XVII в. в большей степени, чем западноевропейская, испытывала влияние религиозно-средневековой культуры и идеологии. Светское начало в ней было выражено слабее. Хотя ренессансная наука и натурфилософия не получили развития в Белоруссии, однако их идеи в той или иной форме постоянно присутствовали в мировоззрении белорусских мыслителей-гуманистов (Скорина, Гусовский, С. Будный). В гуманистической мысли Белоруссии ярко выражалось патриотическое начало как отражение борьбы народа против феодального и религиозно-национального угнетения, утверждение национальной культуры и самосознания. Это прослеживается в этике Скорины, эстетических взглядах Гусовского, социально-политических Будного и Тяпинского.

Белорусская гуманистическая мысль XVI в. теснейшим образом связана с прогрессивными

традициями древнерусской культуры, русской и украинской общественной мыслью. Связь эта являлась отражением общности происхождения, экономического и культурного сотрудничества, совместной классовой и национально-освободительной борьбы народов России, Украины и Белоруссии. Во взглядах Ф. Скорины, С. Будного, В. Тяпинского содержится фундаментальная идея единства и дружбы русского, украинского и белорусского народов, общности всех славян. Взгляды белорусских гуманистов проникнуты не только патриотическим, но и интернациональным чувством, в котором стремление к единству славянских народов сочетается с пониманием необходимости мира и сотрудничества всех народов земли.

Критерием ценности философского учения является его всеобщность, общечеловеческая значимость. Однако многие философские учения, даже если они и не приобретают всеобщности и не подымаются на мировой уровень, сохраняют свою значимость в конкретных национальных условиях. Франциск Скорина и Сымон Будный — белорусские мыслители, в творчестве которых наиболее ярко отразились многие черты философской мысли эпохи Возрождения, ее специфические особенности в условиях Белоруссии. И тот и другой решали проблемы ренессансного гуманизма в тесной связи с задачами своего времени, народа, родины, с классовыми интересами тех слоев белорусского общества, идейными выразителями которых они являлись.

Деятельность и мировоззрение Скорины в целом отражали классовые интересы средних

слоев белорусских горожан — купцов и ремесленников, в сознании, социальных настроениях которых зрело недовольство феодальным строем, господствующей церковью, ортодоксальной религией. Социально-политические взгляды Будного выражали главным образом устремления мелкой и средней шляхты, стремившейся к некоторому реформированию феодальных отношений, смягчению крепостнической системы эксплуатации. Учитывались им также некоторые классовые интересы ремесленно-торговых слоев городского населения. Религиозно-философские взгляды Будного были гораздо радикальней его социологических воззрений. Смелой критикой Библии и основных догматов христианской веры он подрывал господствующее церковное учение, ортодоксальную теологию, схоластику, расчищал путь для развития философии нового времени. Разумеется, мировоззрение Скорины и Будного противоречиво. На нем лежит печать исторической, классовой и религиозной ограниченности. Тем не менее их влияние на культуру и общественную мысль своего времени весьма значительно.

Главная заслуга Скорины как философа в обосновании некоторых важных принципов гуманистической этики, Будного — в попытке создания антисхоластической, рационалистической теории познания. Если творческая деятельность Скорины имела главным образом национальное и общеславянское значение, то Будный уже был генератором ряда идей, которые через его преемников — социниан — оказали влияние на развитие общеевропейской философской мысли.

Глава II

ФРАНЦИСК СКОРИНА КАК ФИЛОСОФ

Великий сын белорусского народа Франциск Скорина является представителем философской мысли Белоруссии эпохи Возрождения. Усилиями нескольких поколений ученых о Скорине создана большая литература — Скориниана (30; 113, 234—327; 114, 389—433). Идейное наследие Скорины наиболее полно и обстоятельно проанализировано Н. О. Алексютовичем (6; 7; 9; 76). Тем не менее некоторые аспекты его мировоззрения, прежде всего философские, недостаточно исследованы. Это — своеобразие гуманизма, этические, эстетические и натурфилософские взгляды, соотношение между этикой и социально-политическими и правовыми воззрениями, связь с европейской философской традицией. На этих моментах учения Скорины сосредоточивается наше внимание.

Родился Скорина около 1490 г. в Полоцке в семье купца. Полоцк времен юности Скорины носил черты исторического поворота к новому времени (114, 85), что не могло не отразиться на мировоззрении будущего белорусского гуманиста. В 1504 г. Скорина поступает в Краковский университет на факультет свободных искусств, который оканчивает со званием ба-

калавра философии. Затем отправляется в Италию, где изучает естественные науки и философию. К 1512 г. Скорина уже доктор философии («свободных наук»). В этом же году он успешно сдает при Падуанском университете экзамены и ему присуждается ученая степень доктора медицины. В 1517 г. белорусский гуманист приезжает в Прагу и основывает здесь типографию. В течение 1517—1518 гг. Скорина переводит на белорусский язык и издает 23 книги Библии, снабдив их своими предисловиями и послесловиями. Его патриотическую и гуманистическую деятельность поддерживали образованные богатые белорусские горожане. В частности, издание пражской Библии финансировали виленские горожане—белорусы Богдан Оньков и Якуб Бабич. Около 1520 г. Скорина приезжает в столицу Великого княжества Литовского Вильно и здесь в доме бурмистра Якуба Бабича также основывает типографию, где печатает свои книги «Малая подорожная книжица» (1522) и «Апостол» (1525). В 1530 г. он побывал в Кенигсберге. Есть предположение о том, что он пытался наладить книгопечатание в Москве. В дальнейшем Скорина некоторое время служил домашним врачом и секретарем виленского епископа. В середине 30-х годов он навсегда покинул Вильно и переехал в Прагу. В последние годы своей жизни Скорина работал в ботаническом саду в качестве ученого-ботаника. Умер около 1551 г. (55).

Всякое философствование требует наличия определенной ступени духовной культуры народа (31). Деятельность Скорины, его философское учение были подготовлены всем ходом

предшествующего развития русского, украинского и белорусского народов в составе Древнерусского государства (6; 114; 93). Скорина не только отразил довольно высокую степень развития восточнославянской и, в частности, белорусской культуры в эпоху Возрождения, но и доказал способность белорусского народа к философскому мышлению.

Заслугой Скорины как гуманиста был перевод Библии на белорусский язык, что сыграло огромную роль не только в развитии белорусского литературного языка, но и национальной культуры в целом. Подобного рода деятельность в эпоху Возрождения и Реформации Маркс рассматривал как один из моментов «пробуждения национальностей» (1, т. 29, 18).

Гегель отмечал, что в языке проявляется творческая природа человека, все, что он представляет, представляется им как произнесенное слово. Вне родного языка мысли человека чужеродны, не цельны, а в связи с этим не может быть в полной мере реализована субъективная свобода человека (32). Обращение к родному языку в процессе перевода Библии выступало существенным элементом формирования национального самосознания, демократизации культуры, превращения последней из достояния привилегированных сословий в достояние народных масс. Сделав благодаря родному языку Библию доступной широкому читателю, Скорина так же, как и другие мыслители эпохи Возрождения, утверждал принципы личного отношения человека к вере. Тем самым он подготавливал перелом в характере мышления современников, открывал возможность для

индивидуального и свободного религиозного философствования, независимого от официальных теологических и церковных авторитетов.

Характерной особенностью Скорины как мыслителя была гуманистическая интерпретация «Священного писания». Комментирование Библии являлось одним из весьма распространенных способов философствования в средние века, в эпоху Возрождения и даже в начальный период нового времени. В своих предисловиях и послесловиях Скорина пытался при помощи библейских текстов обосновать гуманистические идеалы эпохи Возрождения.

Философские взгляды Скорины были исторически, классово и религиозно ограниченными и в силу этого непоследовательными и противоречивыми, как сама эпоха, в которую жил белорусский мыслитель. Скорина являлся выразителем интересов передовой части белорусских горожан, главным образом купцов и ремесленников, в мировоззрении которых под влиянием экономических, социально-политических и культурных сдвигов наметился некоторый отход от ортодоксальных представлений своего времени. Ренессансная гуманистическая мысль Белоруссии XVI в. в большей степени, чем западноевропейская, была связана со средневеково-христианскими традициями. Это объяснялось менее развитыми экономическими и социально-политическими отношениями, ограниченностью светского начала в культуре, более интенсивным влиянием религиозной идеологии. Все это предопределило как сам способ философствования Скорины, так и характер его философских взглядов, выразившийся в своеоб-

разном сочетании раннехристианских и ренессансных идеалов. Гуманизм Скорины находился под сильным влиянием христианской идеологии, был ограниченным и компромиссным. Идейными истоками мировоззрения Скорины помимо раннехристианской традиции, средневековой философии и теологии, философской мысли эпохи Возрождения послужили античная философия, народные этические и эстетические представления. Скорина синтезировал разнородный идейный материал. Следует отметить, что мировоззренческие феномены подобного рода типичны для переходных эпох, в которые совершается ломка старых и формирование новых философских теорий. В синтетическом по своему характеру мировоззрении Скорины доминирующим является этический момент. В тесной связи с этикой находятся социально-политические, правовые, эстетические взгляды Скорины, вся философская проблематика, к которой он обращается.

Христианские философы учили, что земная жизнь человека не представляет самостоятельной ценности, что она нужна для достижения вечной, потусторонней жизни. Скорина делает попытку пересмотреть ортодоксально-христианскую трактовку, реабилитировать земное бытие человека, не отвергая в то же время веры в потустороннюю жизнь. Этика Скорины ориентирует человека преимущественно на реальную, практическую, земную жизнь. Библию он рекомендует «чести всякому человеку», чтобы «имети добрые обычае и познати мудрость и науку», ибо «без мудрости и без добрых обычаев не ест мощно почтиве жити людем поспо-

лите на земли» (93, 20). Он синтезирует «Соломонову и Аристотелеву, божественную и житейскую мудрость» (93, 24). «Как гуманист,— отмечает Н. О. Алексютович,— Скорина центральное место отводит человеку с его земными, реальными запросами» (9, 117).

Внимание Скорины обращено к человеку. «Да совершен будет человек божий и на всяко дело добро уготован»,— пишет он (93, 9). По мнению Скорины, человек состоит из двух начал — духовного и телесного (93, 128). Однако Скорина не противопоставляет эти начала, а пытается отыскать возможности для их примирения, гармонического сосуществования. Человека Скорина рассматривает главным образом в трех измерениях: как существо разумное, нравственное и общественное. В основе его концепции лежит мысль о необходимости и возможности совершенствования человеческой природы, о том, что от этого совершенствования зависит совершенство самого общества.

Скорина ставит перед человеком задачу самопознания, постижения своего внутреннего мира. «Ест наивышшая мудрость,— пишет он,— розмышление смерти, и познание самого себе» (93, 15). Как известно, главным предметом теоретического исследования сделали человека софисты и Сократ, которые провозгласили этику основной отраслью философского знания (42, 11; 43, 51—59). Мысль о том, что человек и его нравственность должны стоять в центре внимания философии, выражена Сократом в знаменитом изречении дельфийского оракула «познай самого себя». Воскрешая эту забытую и попранную официальной церковью философ-

скую идею, Скорина противопоставляет ее господствующему религиозному мнению, согласно которому главной задачей человека должно быть познание бога. На взгляды Скорины влияла также стоическая этика. Точка зрения Скорины перекликается с мнением Эразма Роттердамского, считавшего, что «существует единственый путь к блаженству: во-первых, познай самого себя, затем действуй, руководствуясь не аффектами, а соображениями разума» (52, 602).

Таким образом, Скорина выступает как представитель рефлективной формы теоретического познания — разумного самопознания, продолжая в этом отношении философские традиции античности, а также выражая одну из характернейших черт философии эпохи Возрождения. Как известно, с самопознания начинала также «моральная философия» нового времени. В частности, исходя из сократовского принципа «познай самого себя», Т. Гоббс постулировал необходимость изучения естественной природы человека (36, 48—49). Самопознание лежало в основе этической концепции украинского философа и поэта XVIII в. Г. С. Сковороды (29, 134—142; 105, 124—130; 117, 115). Скорининская Библия и его комментарии к ней хорошо были известны на Украине (6, 126—128; 77, 60). Сопоставление этических взглядов Скорины с этикой Сковороды дает основание говорить об идейном родстве белорусского и украинского мыслителей. Разумеется, «сократизм» Скорины, как и некоторых других представителей эпохи Возрождения (Э. Роттердамский, Т. Мор, С. Кастеллио, И. Рейхлин), син-

тезирован с принципами раннехристианской евангельской этики.

Скорина ставит перед современниками не только задачу познания внутреннего мира человека, но и его совершенствования, формирования в человеке определенных этических и интеллектуальных добродетелей. Основным моментом ренессансной концепции являлся человек активный, формирующий и преобразующий собственными усилиями свою жизнь и внутреннюю природу. Нравственные и интеллектуальные добродетели, согласно Скорине, являются преимущественно благоприобретенными качествами, функцией его разумной, практической деятельности. Они возникают и развиваются в результате самоусовершенствования, обучения, воспитания, труда, выполнения общественного долга. Скорина убеждает своих соотечественников, чтобы они «всякого тружения и скарбов для посполитого доброго и для отчины своея не лютовали» (93, 59). В европейской этике это линия, идущая от Аристотеля к мыслителям эпохи Возрождения. Реабилитация активной жизни отражала самосознание торгово-ремесленных слоев городского населения, выступала в качестве одного из моментов складывающейся раннебуржуазной идеологии.

Скорина решает одну из важнейших философско-этических проблем — проблему соотношения индивидуального и общественного, личности и общества. Для этики Скорины характерно утверждение примата общего блага перед индивидуальным, общественного перед личным. Категория общественного блага («посполитое доброе») наиболее разработана в этике

Скорины. Решая данную проблему, белорусский гуманист осуществляет сплав античных и средневеково-христианских этических начал. Общественная сущность человека и принцип первенства общественных интересов перед частными обосновывались Аристотелем и являлись основными социально-этическими характеристиками античного демократического полиса. В эпоху средневековья эта концепция была своеобразно модифицирована христианскими философами, в частности Фомой Аквинским. Скорина также рассматривает человека как существо общественное. Лишь в обществе жизнь человека наполняется смыслом. Поэтому, полагает Скорина, люди должны научиться «вкупе жити». В этике Скорины так же, как и у Аристотеля, чрезвычайно сильно выражено понятие «пожитку посполитого» (93, 11), т. е. общественной пользы и связанного с ним понятия общественного долга. «Единому каждому,— пишет он,— не хвалитися самому в собе божествеными духовными дарованиии. Но яко уды разно имуще в теле деание, вси вкупе собе суть помощни, тако каждый хрестианин свое имея дарование к посполитого доброго размножению да уделяеть» (93, 132).

Общественный интерес стоит у Скорины над личным, все свои способности и таланты человек должен использовать в интересах общественного блага. Свою собственную деятельность Скорина также рассматривал прежде всего как выполнение общественного долга, который состоит в служении своему народу, своей родине. Высокое понимание долга роднит этику Скорины с этическими представлениями стоиков и

этикой Канта. Белорусский мыслитель в определенной степени отступает от ортодоксальных средневеково-этических установок. Он не абсолютизирует «общественное» в ущерб «индивидуальному», а пытается гармонически решить проблему взаимоотношения между этими двумя этическими категориями. Чтобы быть полезным обществу и всемерно способствовать его совершенствованию, человек должен воспитывать в себе определенные добродетели. Стремление к совершенствованию общества у Скорины тесно связано с совершенствованием человеческой природы.

Высшим принципом человеческого общения, по мнению Скорины, должна быть любовь человека к человеку. Человеколюбие лежит в основе всех прочих добродетелей. «Каждый христианин,— пишет он,—...наиболей любовь ко всим да соблудаеть, еже ест совершена над все иные дарования, без нея же ничто проспешно ест» (93, 132). Скорина считал заповедь любви к ближнему не простой нормой повседневного поведения, а общим принципом, законом жизни. Любовь — высшее начало, обусловливающее единство человеческого бытия. Это свидетельствовало о гуманистическом характере его этики. Н. О. Алексютович прав, отмечая, что Скорина наполнял традиционные религиозные сюжеты «глубоким человеческим содержанием» (9, 104). Принцип любви Скорина распространяет не только на представителей христианского вероисповедания, но и «ко иноверком» и «ко всякому человеку» (93, 120). Любовь является нравственным свойством, вытекающим из естественной природы человека. Гуманист Скорина

учил, что в другом человеке необходимо видеть такого же человека, как ты сам, независимо от его положения в обществе, вероисповедания, национального происхождения. На этой же основе покоится гуманистический принцип китайской философии «жэнь», который у Конфуция означает «любовь к человеку», а у Хань Юя — «любовь ко всем». Колуччо Салутати и Леонардо Бруни, авторы термина «гуманизм», понимали его как человеческое достоинство, сопряженное со стремлением к знанию (59, 221—222).

В качестве важнейшей этической добродетели фигурирует у Скорины «справедливость». Понимание Скориною этой категории близко аристотелевскому. Великий древнегреческий философ считал справедливость важнейшей общественной добродетелью, ибо «кто обладает ею, имеет возможность воспользоваться ею и для других людей, а не только для себя» (16, кн. V, § 3). Справедливым называют человека, «поступающего по законам и равно относящегося ко всем людям» (16, кн. V, § 2). Как и древнегреческий философ, Скорина считал справедливость основой «пожитку посполитого» (93, 154). Исходя из нее, он формулирует основной закон, на котором должно быть основано человеческое общежитие: «то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хощеши от иных имети» (93, 93). Это естественный нравственный принцип, вытекающий из разумной природы человека. «Сей закон прироженый,— пишет Скорина,— написан ест в серци единого кажного человека... Кажный человек,— про-

должает он,— имея розум, познаеть, иже непослушание, убийство, прелюбыдеание, ненависть, татба, несправедливость, злоимание, неволя, досождение, гордость, злоречение, нелютость, клеветание, зависть и иная тым подобная злая быти, понеже сам таковых речей от иных не хощеть терпети». На основе справедливости должны строиться не только взаимоотношения между людьми, но и формироваться право, законодательство, осуществляться государственное управление, политика. На справедливости, «яко на уднении, вси законы писаныи заложены суть» (93, 93—94).

Скорина, таким образом, стремится отыскать некий универсальный нравственный принцип, приемлемый для всех людей, на основе которого можно было бы регулировать общественную жизнь. Здесь налицо не только влияние христианской этики («Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, поступайте и вы с ними» (Матфей, 7, 12), но и отражение многовекового поиска мировой философско-этической мысли, пытавшейся найти нравственную универсалию, определяющую поведение человека в обществе. Так, на вопрос своего ученика: «Можно ли одним предложением выразить правило, которому необходимо следовать всю жизнь», Конфуций ответил: «Можно.— Чего не желаешь себе, того не делай и другим» (13, 139). Это категория конфуцианской этики — «жэнь» (человеколюбие). Евангельский нравственный императив наполняется у Скорины ренессансным гуманистическим смыслом, поскольку он основывается на естественной, разумной природе человека.

Обосновывая теорию естественного происхождения нравственности, на то же место из евангелия от Матфея ссылались мыслители более позднего времени — П. Гассенди, Т. Гоббс и др.

Для Скорины характерно стремление отделить этику от церковной догматики, что являлось первоначальной попыткой ее натурализации и секуляризации. Источник нравственности белорусский гуманист искал в самом человеке, его разуме, его личном отношении к богу. Тем самым он подрывал этический онтологизм Августина и Фомы Аквинского, согласно которым добро обладает объективной природой, существует до человека и приобщение к нему последнего возможно только при посредничестве церкви. Человек у Скорины не нуждается в помощи официальной церкви и способен достичь нравственных вершин собственными усилиями, личной верой в бога. Поэтому в своих комментариях Скорина делает упор на морально-этическую сущность Библии и обходит ее догматическое содержание. Эта гуманистическая тенденция к разрыву связи между моралью и официальной религией получила дальнейшее развитие в философской мысли Белоруссии второй половины XVI—XVII в., в частности во взглядах С. Будного, белорусских эпикурейцев и социниан. Скорина и его последователи в Белоруссии шли по тому же пути, по которому развивалась западноевропейская этика и который привел к этическому учению Спинозы *, деистов и этике Канта.

* В «Богословско-политическом трактате» Спиноза приходит к выводу, что принципы нравственности

Одной из характернейших особенностей Скорины как мыслителя-гуманиста является национально-патриотический характер его мировоззрения. Он по сути дела был основоположником национальной традиции в истории белорусской культуры и общественной мысли Белоруссии. Средневековой идеологии в большей степени был свойствен не национальный патриотизм, а христианский космополитизм. Для Скорины же национальные интересы, интересы своего отечества и народа выше религиозных интересов и конфессиональных притязаний. Чувство долга перед родиной и народом выступает у него гораздо сильнее, чем религиозное. Это являлось одним из интеллектуальных достижений эпохи Возрождения. Свою деятельность белорусский гуманист объяснял не только интересами «пожытку посполитого». Он постоянно конкретизировал данное понятие: «наболей с тое причины, иже мя милостивый бог с того языка на свет пустил» (93, 11). Поэтому вполне естественно и закономерно, что он поднимает понятие патриотизма на уровень высших человеческих добродетелей. В качестве примера самоотверженного служения своему народу Скорина приводит подвиг библейской героини Юдифи. Как известно, для гуманистов эпохи Возрождения характерно обращение к библейским сюжетам для обоснования актуальных философских идей и социально-политических задач своего народа и своего вре-

---

могут быть выведены из «общих понятий» на основе разума. Он связывал также уровень морали человека с кругом его знаний о реальном мире (100, 106, 301). Скорина был довольно близок к этой мысли.

мени. Любовь к родине Скорина выразил в следующих замечательных словах: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знають ямы своя; птици, летающие по воздуху, ведають гнёзда своя; рибы, плавающие по морю и в реках, чують виры своя; пчелы и тым подобная боронять ульев своих,— також и люди, игде зродилися и ускормлены суть по бозе, к тому месту великую ласку имають» (93, 59).

Одним из социально-этических принципов в жизни человека и общества, по мнению Скорины, является «свобода». Ей он противопоставляет несвободу, или «неволю», которую осуждает (93, 136). Однако эти понятия не получили у Скорины разработки.

Важнейшим моментом духовности человека является мудрость, понимаемая Скориною как неограниченный полет разума, стремление к познанию мира. Проблема мудрости занимала видное место в античной философии. Несмотря на то что античные философы не давали ее однозначного решения, все они сходились на том, что достижение состояния мудрости неизбежно связано с разумной познавательной деятельностью человека, направленной на изучение окружающего его мира и своей собственной природы. Определенной заслугой христианской философии явилось учение о субстанциальности духовного, однако духовное было объявлено божественным и противопоставлено материальному. Тем самым духовная сущность человека отчуждалась от него, выступала как нечто внешнее, данное от бога. Естество же человека было скомпрометировано как источник

греховного. И лишь в эпоху Возрождения было реабилитировано земное бытие человека, возвращена ему его собственная духовная сущность.

Скорина, как и Аристотель, относил мудрость к числу таких добродетелей, которые возникают и развиваются в процессе активной интеллектуальной деятельности человека (16, кн. 1, § 5 и 13). Вместе с тем Скорина считает, что мудрость достигается не только «путем разума», но и «путем прикладным», т. е. в результате изучения Библии, следования ее этическим заповедям, подражания ее положительным героям, таким, как Соломон, Юдифь, Иисус Сирахов и др. (93, 36). Для Скорины характерно разрушение того аспекта христианской философии, согласно которому духовность представляется чем-то внешним, а не внутренним свойством человека. Святой дух, или как его называет Скорина, «дух разумности святой», находится внутри человека. Это его интеллект, разум, мышление, благодаря которым он познает мир и свою собственную природу (93, 20). В соответствии с характером Возрождения Скорина утверждает идеал мыслящего, творческого человека. Он прославляет людей, которые стремятся к познанию и всем прочим наслаждениям, предпочитают наслаждение духа, интеллекта. В качестве примера у него выступает царь Соломон, который «не просил еси собе дней многых, ни богатества», но «мудрости и разума», а также царь Птоломей Филядельф, который «был милосник науки и мудрости, иже болей избрал оставити в науце и в книгах вечную славу и наметь свою, нежели во тленных великих

царскых сокровищах» (93, 16, 22—23). Призыв использовать богатства, денежные средства для самой высокой цели — приобретения знаний — характерен для гуманистов эпохи Возрождения. «Мудрость,— писал Скорина,— якобы моць в драгом камени, и яко злато в земли, и ядро у вореху. Кто ю знайдеть, сей знайде милость и достанеть благословения от господа, и приидеть к нему все доброе посполу с нею, хвала и честь безчисленая моцию ея». По мнению Скорины, мудрость человеческая, разум человеческий «ест мати всех добрых речей и учитель всякому доброму умению» (93, 20).

Скорина считает одной из высших добродетелей стремление человека к интеллектуальному, творческому самовыражению. Иисус Сирахов, рассказывал он, был поражен знаменитой Александрийской библиотекой. Зайдя «во книжницу цареву», он «узрел ест тамо множество книг различных и межи ими видел писмо и книгы деда своего... И возревновал ест тому, дабы оставил теже и по собе память, яко и предкове его оставили суть, дабы память его не загинула во веки» (93, 23—24). То особое внимание, которое уделяет Ф. Скорина библейским книгам «Премудрость Иисуса, сына Сирахова», «Притчи Соломоновы» и «Екклезиаст», не случайно. В иудейской традиции они рассматривались как книги светские, философские и не были включены в канон. В книге «Премудрость Иисуса, сына Сирахова» обнаруживается полное отсутствие веры в загробную жизнь и воскресение мертвых, утверждается ценность земного бытия и наслаждения жизнью. Она была широко известна в Древней Руси и рас-

сматривалась как светское морально-дидактическое произведение. В качестве такового она вошла в «Изборник» 1076. Некоторые идеи «Екклезиаста» сходны с этическими воззрениями античных эпикурейцев и стоиков (115). Все это свидетельствует об избирательном, тенденциозном характере комментариев белорусского гуманиста, о его стремлении прочитать Библию под определенным углом зрения, сосредоточить внимание читателя на круге идей, созвучных его мировоззрению.

О мудрости Скорина предпочитает говорить больше в философском, чем теологическом, смысле. В его представлении «мудрость» — это главным образом знание. Благодаря знаниям человеческая жизнь приобретает истинную ценность и достоинство. В системе образования молодежи Скорина наряду с воспитанием «добрых обычаев» ставит задачу развития и совершенствования «мудрости, разума, умения». Как известно, согласно Фоме Аквинскому, подлинная мудрость — это стремление к богопознанию. Знание у него выступает в качестве служанки богословия. Скорина был противником теологической концепции науки, созданной Фомой. Хотя он и не отрицал необходимости богопознания, однако, как вытекает из его предисловий, в первую очередь призывал своих соотечественников овладевать реальными знаниями. С этой точки зрения он и рассматривал Библию. В предисловиях он пишет, что «Притчи Соломона» содержат различные сведения по ботанике и зоологии. «Книга Иова» и «Послания апостола Павла» учат логике, «Книга царя Соломона» знакомит с риторикой, в кни-

гах «Иисуса Навина», «Книге царств» и других читатель может почерпнуть знания по арифметике, геометрии, астрономии. В своих комментариях к библейским текстам сам Скорина сообщает различные сведения по истории, географии, философии, праву (93, 62).

Таким образом, согласно Скорине, Библия не только религиозный, но и философский, исторический, правовой, научный источник. Однако Скорина не считает Библию единственным источником знаний. Существуют «писма и права или уставы... людскими пилностями пописаны». Многие «люди мудрыи» оставили «народом неякии книги, писма, уставы, права, науку» (93, 38). Всю эту сумму накопленных человечеством знаний нужно использовать. Скорина, как это вытекает из его концепции, выходит за пределы «семи свободных наук». Он считает необходимым изучать естествознание, медицину, право, философию, историю, географию и другие светские науки. Призыв изучать Библию (для чего и был предпринят белорусским гуманистом ее перевод) был для того времени прогрессивным. Тем самым устранялось в отношении человека к богу всякое внешнее влияние, вера становилась прерогативой индивидуального человеческого сознания, а не теологических авторитетов и официальной церкви. Самостоятельно мыслящего человека изучение Библии неизбежно подводило к ее критической переоценке, индивидуальной интерпретации, порождало сомнение в истинности «откровения», а вместе с ним и самой веры. В то же время стремление сделать Библию авторитетным источником знаний свидетельствовало о

религиозной и исторической ограниченности взглядов Скорины.

Несмотря на то что знание составляет важнейший компонент «мудрости», тем не менее само по себе оно еще не является «мудростью» в полном смысле этого слова. Лишь в сочетании с нравственными добродетелями человека это понятие выражается во всей полноте. Мудрость и нравственный образ жизни являются условием счастья. «Без мудрости и без добрых обычаев,— пишет Скорина,— не ест мощно, почстиве жити людем посполите на земли» (93, 20). Разум человека — необходимая предпосылка этических добродетелей, справедливых общественных устоев, счастливой жизни. Тесная связь, устанавливаемая Скориною между этическим и интеллектуальным, восходит к идее Сократа о тождестве добродетели и знания. Эта же мысль сближает его с Эпикуром, писавшим: «Нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо» (13, 357), и, наконец, с Эразмом Роттердамским, согласно которому мудрость — это «моральная добродетель, сопряженная с изучением свободных наук» (37, 323).

Прекрасный поэтический гимн, который пропел гуманист Скорина «духу разумности святой», свидетельствует о том, что он являлся истинным мыслителем эпохи Возрождения, наиболее ярким проявлением которой была «реабилитация духа», требование всестороннего развития интеллектуальных способностей человека, неограниченной свободы его разума. Большая роль, которую Скорина отводил интеллекту, знанию, обусловила то обстоятельст-

во, что в теории познания он вплотную подошел к рационализму. Можно согласиться с мнением Н. О. Алексютовича, что Скорина подходил к признанию человеческого разума в качестве критерия истины в процессе познания (6,97—98). Призыв к реабилитации человеческого разума был вызовом философа эпохи Возрождения феодализму, официальному христианству, церкви, всем тем силам, которые душили живую мысль, насаждали слепую веру. Приняв у великих греческих мыслителей эстафету разума, Скорина зажег его священный огонь у себя на родине. Заслуга Скорины состоит в том, что он предвидел ту огромную роль, которую должно сыграть знание в истории человечества, он предчувствовал бурное развитие науки в последующих столетиях. Апелляция Скорины к мудрости Соломона и «Дом Соломона» Фрэнсиса Бэкона идейно созвучны (26, 504—505). Апология знания у Скорины выступала в качестве убеждения в познаваемости мира.

Обращаясь к внутреннему миру человека, проявляя заботу о его нравственных и интеллектуальных началах, Скорина тем самым утверждал один из прогрессивных, гуманистических принципов эпохи Возрождения, согласно которому истинное достоинство и благородство человека состоит не в происхождении, не в знатности, не в общественном положении, не в его религиозном рвении, а в таких его качествах, как интеллект, моральный облик, способности, а также в реальной пользе, которую он приносит обществу. Признавая приоритет «духовных» ценностей, Скорина не отвергает

ценностей «плотских». В этом пункте он также существенно отходит от аскетической концепции христианства. Чувственно-телесное для него — суверенная часть сущности человека. Скорина не навязывает, не диктует человеку единственно возможный образ жизни, полагая, что он должен сам сделать выбор, «понеже в розмаитых речах люди на свете покладают мысли и кохания своя» (93, 28). Его этика не носит крайне ригористического характера, допускает свободу выбора между духовным и плотским, хотя и содержит парадигму этического поведения. Скорина отдает предпочтение духовности, но она у него выступает главным образом в качестве человеческого, а не божественного атрибута. Скорина вводит в свою этику понятие меры (93, 28). Житейские заботы человека он не трактует как «суету сует», однако оговаривает, что, нарушив меру и погрязнув в суетных делах земной жизни, человек может утратить свою духовность (93, 120). Человек должен сам определить ту меру, на основе которой духовная и телесная субстанция смогли бы примириться в нем самом. Стремление к разумной гармонии духовного и плотского начал лежит в основе его философской антропологической концепции.

Итак, в этике, которая занимает центральное место в комплексе его философских взглядов, Скорина стремился синтезировать софистически-сократовскую индивидуалистическую концепцию человека с аристотелевско-христианской концепцией зависимости и подчиненности человека интересам общего блага, общественного долга. Причем последняя домини-

рует в его этике. Скорина попытался создать гуманистическую религиозно-этическую систему взглядов, в которой исходил преимущественно из интересов человека как существа общественного и деятельного. Не исключено, что на взгляды Скорины повлияли этические учения профессоров Краковского университета, в частности сочинение Павла из Ворчина «Вопросы к Этике» (64, 145—146). Скорине свойственны антропологический оптимизм, уверенность, что альтруистические начала должны преодолеть эгоистические как в человеке, так и в обществе. Этот утопизм характерен для ранней стадии Возрождения. Эпоха позднего Возрождения принесет с собой разочарование в ренессансных гуманистических идеалах и их переоценку и в Западной Европе и в Белоруссии. «Последние могикане» Ренессанса придут к убеждению о невозможности реализации гуманистических принципов в условиях современного им общества. Осознание этой ситуации явится причиной многих трагических коллизий, получивших классическое отражение в творчестве Шекспира («Гамлет»). И уже Т. Гоббс в своей моральной философии будет исходить из откровенно эгоцентрического буржуазного принципа «человек человеку волк».

Как мыслитель Скорина чужд вероисповеднического фанатизма. Вероятно, поэтому ученые до сих пор не могут установить, к какому вероисповеданию он принадлежал. Скорине присущи веротерпимость и демократизм. У него мы не находим признаков верноподданничества, преклонения перед властью, бо-

гатством, силой. Авторитетом для него являются знание, нравственные добродетели, мудрость. Он полон чувства собственного достоинства и гордости тем, что первая в восточнославянском мире печатная книга «выдана и выложена повелением и працею» его, «ученого мужа Франциска Скорины из славного града Полоцка, в науках и в лекарстве учителя». Утверждая свою личность и свое достоинство, он утверждал личность и достоинство каждого человека.

Будучи выражением одной из форм раннебуржуазного сознания, а именно христианско-гуманистической, этическое учение Скорины носит абстрактный характер. В этом заключалась его историческая и классовая ограниченность. Эпоху Возрождения, в которую жил Скорина, К. Маркс определял как «период детства» буржуазного общества (1, т. 13; 139). Одна из особенностей этой эпохи, по мнению основоположников марксизма-ленинизма, состояла в том, что ее мыслители, выступая в качестве раннебуржуазных идеологов, стремились представить свои интересы как интересы общества в целом, «всего страждущего человечества». Это объяснялось неразвитостью буржуазных отношений, ограниченностью мыслителей рамками своего времени. Отсюда абстрактно-утопический характер таких идеалов ренессансного гуманизма, как справедливость, человечность, равенство, свобода, вечный мир и т. п. (1, т. 19, 190; 2, т. 2, 178, т. 49, 328—329).

Большой отпечаток на мировоззрение Скорины накладывала религия. Без веры Скорина

не мыслил себе интеллектуально-нравственного совершенства человека. Его этические принципы сформулированы в духе религиозно-нравственных предписаний Библии. Однако Скорина сумел по-новому расставить акценты, внести в традиционные формы новое содержание, заострить внимание на тех философско-нравственных проблемах, которые игнорировались или оставались в тени у ортодоксальных христианских философов. Благодаря этому его этическая концепция гуманистически преобразилась. Этика Скорины так же противоречива, как и все его мировоззрение, молодым вином он наполняет старые меха. Однако, несмотря на религиозную ограниченность, его этические взгляды проникнуты ренессансным духом, они связаны преимущественно с земной жизнью человека, утверждают примат реальных ценностей. Этика Скорины воспитывала патриота, формировала в нем качества, необходимые для активной деятельности на благо общества, родины, народа.

В отличие от этической проблематики проблематика натурфилософская в произведениях Скорины занимает скромное место. Скорина сопоставляет христианское учение о мире с натурфилософскими взглядами древнегреческих философов. Книги Бытия, где говорится о сотворении богом мира, по мнению Скорины, «суть над розум людский». Скорина подходил к мысли о том, что вероучение не может быть обосновано средствами философского разума. В этом положении имплицитно содержался вывод о бесплодности попыток всей предшествующей схоластической философии рацио-

нального обоснования догматов христианства, о необходимости разграничения компетенций веры и разума, теологии и философии. Библейскую трактовку мироздания (сотворение мира из ничего) Скорина объявляет недоступной человеческому разуму. Он ее сравнивает с натурфилософскими учениями древнегреческих философов и прежде всего с аристотелевской концепцией вечности и неуничтожимости материи. «Кто убо от философов,— пишет Скорина,— мог поразумети, абы господь бог словом своим с ни з чего сотворил вся видимая и невидимая, по старейшине их Аристотелю, глаголюшу: «З ни с чего ничто же бысть» (93, 71—72). Тем самым Скорина невольно ставит под сомнение акт сотворения «из ничего». Точка зрения Скорины на проблему сотворения мира отличалась от томистской концепции. Если белорусский гуманист полагал, что акт сотворения в пространстве не может быть рационально обоснован, то Фома Аквинский, напротив, считал, что сотворение в пространстве доказуемо рациональным путем. Недоступным человеческому разуму ангельский доктор считал догмат о сотворении мира во времени (24, 46—48). И хотя в конечном счете основной вопрос философии Скорина решает в традиционно-христианском духе, разделяя креационистскую концепцию происхождения мира, рассуждения его объективно содержат момент сомнения в истинности библейской картины мира, создают повод для размышлений и скепсиса читателям его произведений.

Мудрец в представлении Скорины должен быть «исполнен духа святого и философии»

(93, 22), соединять в себе христианскую веру с философскими знаниями. Образцом такого мудреца являлся сам Скорина. Отсюда вытекает пробивающаяся в его произведениях тенденция «двух истин». Не исключено, что Скорине было известно философское учение Ибн Рушда (Аверроэса) и Ибн Сины (Авиценны), во всяком случае как доктор медицины он должен был знать их медицинские сочинения и особенно «Медицинский канон» Авиценны. Падуанский университет и в особенности его медицинский факультет, где Скорина получил докторскую степень, в то время были одним из центров европейского аверроизма (92, 160). Возможно, что Скорина был знаком и с аверроистической концепцией «двойственной истины». Так, он полагал, что существует «двоякая правда: божия и человечия» (93, 129). Скорину роднит с Аверроэсом и его европейскими последователями интерес к естественнонаучным знаниям и та огромная роль, которую белорусский гуманист отводил человеческому интеллекту, способности человеческого разума к познанию (65; 10). Обоснование непознаваемости бога и познаваемости природы сближает воззрения Скорины с философией Николая Кузанского. Характерно, что, сопоставляя библейский догмат о сотворении мира с учением Аристотеля о вечности и неуничтожимости материи, Скорина применяет тот же прием, что и Николай Кузанский. Последний, сравнивая библейское «учение» о происхождении мира с высказываниями ученых на этот счет, пишет: Моисей указал, что можно вычислить время от начала мира, которому нет еще семи тысяч лет, «хотя

в естественной истории Плиния и многих других сочинениях указывается иначе» (106, 71).

Признание, что некоторые «тайны божия суть над разум человечий» (93, 134), могло привести на путь отрыва теологии от светских наук, рассмотрения веры и знания, божественного и человеческого как несовместимых сфер. Скорина не стремится, подобно Фоме Аквинскому, установить гармонию между верой и разумом, а больше старается подчеркнуть их различие. В этом заключалась одна из исходных предпосылок для противопоставления науки и религии, обоснования независимости философии по отношению к вере.

Скорину с полным основанием можно назвать родоначальником гуманистической социально-политической мысли в Белоруссии. Социально-политические взгляды вытекают из его этического учения. Скорина не высказывается четко о своем политическом идеале. Он с одобрением отзывается о некоторых античных законодателях и царях, в частности о Солоне, Лукурге, Нуме Помпиллии (93, 38), просвещенных монархах типа Птоломея Филадельфа и Соломона. Политический идеал Скорины — сильная, просвещенная и гуманная монархическая власть. Государь прежде всего должен быть мудрым и образованным. Его сила и авторитет не в богатстве, а в разуме, знании (93, 16, 21, 22—25). Он должен быть добродетельным и «мирным». Государь должен править в строгом соответствии с законами своей страны, следить за исполнением правосудия, быть справедливым и в то же время сильным и грозным, добросовестно относиться

к своим обязанностям, быть чутким к своим подданным.

Выражая идеологию горожан, Скорина придавал большое значение правовым вопросам. Он стремится утвердить в обществе авторитет законности. В связи с этим Скорина высказывает прогрессивные и оригинальные правовые идеи и, в частности, пытается обосновать концепцию «естественного права». На этот момент его мировоззрения обратил внимание Н. О. Алексютович (6, 108—113).

Этическая максима Скорины лежит в основе его концепции естественного права. Закон у него базируется на абстрактно понимаемой этической категории справедливости. Стремление к законности — неотъемлемая естественная потребность человека, оно существует в нем с момента его сотворения. Человек, не имевший писаных законов, уже обладал чувством естественной законности, дающим ему возможность отличить добро от зла (93, 93). Юридические законы строятся на основе законов нравственных и прежде всего на основе справедливости и человеколюбия. (Как известно, Платон также считал справедливость этической основой политической жизни. А согласно Канту, выведенные из практического разума основные положения нравственности должны являться одновременно и принципами всеобщего законодательства). Человек, полагал Скорина, руководствуется двумя законами: естественным и писаным, «Людьское естество двояким законом бываеть справовано от господа бога, то ест прироженым, и написаным». Естественный закон состоит в том, чтобы по-

ступать с другим человеком так, как бы ты хотел, чтобы поступали с тобой*. На этом естественном законе «яко на уднении, вси законы писаныи заложены суть». Естественный, или «прироженый», закон «написан ест в серци единого кажного человека», «от зачала убо веков, егда сотворил бог первого человека» (93, 93). Таким образом, чувство законности, правопорядка присуще человеку от рождения и основывается на его разумной природе, человеколюбии и чувстве справедливости. Именно из этих естественных нравственных принципов человеческой природы должно исходить законодательство.

Скорина предъявляет к законодательству самые серьезные требования. Закон должен быть справедливым, пользоваться уважением и влиянием в обществе, быть необходимым для него, составляться в соответствии с обычаями страны и своего времени. Он должен быть ясным и не содержать возможности для его неадекватного истолкования. Божественные и человеческие законы, полагает Скорина, «межи собою ся не сровнавають, понеже иные, а иные иным, а иным языком ся любять. Толико в том хотят ся згожати, абы были права их, или закон почтивыи, справедливыи, мож-

---

* Скорина в некотором смысле являлся продолжателем эпикурейской идеи общественного договора. «Справедливость, происходящая от природы,— говорил Эпикур,— есть договор о полезном — с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда» (12, 262). И дальше: «Справедливость сама по себе не есть нечто, но в отношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда» (13, 358).

ныи, потребныи, пожиточныи подле прирожения, подлуг обычаев земли, часу и месту пригожии, явныи, не имея в собе закритости...» (93, 95). И главное, законы должны быть «не к пожитку единого человека, но к посполитому доброму написаныи» (93, 95). Закон у Скорины выступает как всеобщая мера, на основе которой должна осуществляться социальная гармония, строиться общество как единый социальный институт. Нарушение этой меры ведет к дисгармонии, к разрушению общества как гармонического целого. Хотя в феодальном обществе право являлось выражением воли господствующего класса — феодалов, утверждение «культа закона», поднятие его авторитета, несомненно, было также в интересах и «люду посполитого» — трудового народа Белоруссии. Это свидетельствовало о горячем и искреннем стремлении Скорины ограничить феодальный произвол, сделать законность и правопорядок нормой для общества. Скорина близко подходил к буржуазному пониманию справедливости как формально-правового равенства всех людей перед законом. Выдвижение Скориною проблемы права и законности говорит о том, что он был связан с белорусской действительностью начала XVI в., осознавал и реально оценивал актуальные социально-политические задачи, стоявшие перед обществом и государством.

Апелляция Скорины к правопорядку и законности свидетельствует об известной степени экономической и социально-политической развитости белорусского феодального общества, а также о том, что общественные отношения в

стране все больше принимают характер правоотношений. Все это отражало постепенное накопление и развитие буржуазных тенденций в экономической, социальной, политической и культурной сферах жизни белорусского народа (61). Намерения Скорины повлиять на политику господствующего класса и государства говорят о его активной, деятельной натуре гуманиста и гражданина. Выходом в свет трех изданий Статута Великого княжества Литовского (1529, 1566, 1588 гг.) и другими социально-правовыми мероприятиями этого времени история подтвердила перспективность философской позиции Скорины и правильность его прогнозов общественного развития. Социально-правовые идеи Скорины получили дальнейшее развитие в творчестве М. Тишкевича, А. Волана, Л. Сапеги, С. Будного и других мыслителей Белоруссии XVI в. (97; 98; 118; 35, 288—290; 79; 73—89). Скорина не подчиняет светские законы законам религиозным, он их отделяет друг от друга, устанавливает различие их компетенций (93, 95). Большое значение придавал Скорина совершенствованию системы судопроизводства в стране, в основе которой также должен лежать принцип справедливости. По мнению Скорины, судьи должны судить людей не «яко цари или властели вышнии, силу имеюще над ними, но яко ровнии и товариши, раду им даючи и справедливость межи ними чинячи» (93, 115). «Судьи и справце,— пишет дальше Скорина, ссылаясь на Второзаконие,— да судять людей судом справедливым, и да не уклонятся ни на жадную страну, и да не зрять на лица, и не принимают

даров, понеже дарове ослепляють очи мудрых людей и зменяють слова справедливых» (93, 115). Беззаконие Скорина считает великим наказанием людям и, напротив, законность — великим благом (93, 115—116).

Характернейшей чертой гуманизма Скорины является демократизм. Скорина постоянно апеллирует к народу, «людям простым посполитым», к широким массам, а не к избранным. В отличие от многих гуманистов эпохи Возрождения и даже просветителей он не третировал народ как темную и необразованную массу, неспособную воспринять философскую премудрость, а обращался к нему как к равному, стремился просветить его. «К пожитку» народа была направлена вся его деятельность, он стремился к «размножению мудрости, умения, опатренности, разуму и науки» «для посполитого доброго», т. е. в интересах народа (93, 24). Скорине чуждо чувство элитарности, обособленности от народа, что было характерно для мировоззрения многих мыслителей-гуманистов. Он сочувственно относится к угнетенным: «богатии, обидяще убогих, приимут отмщение». Однако Скорина не революционер, а социальный реформатор, просветитель. Он не приемлет открытых народных выступлений и рекомендует «до часу терпети» (93, 122).

Скорина являлся поборником ренессансной идеи «вечного мира». Заслугой царя Соломона, например, Скорина считал, что «был мир и покой по вся времена царства его» (93, 17).

В оценке социально-политических, правовых явлений Скорина был идеалистом, религиозно-идеалистическим было его мировоззрение.

Эстетические взгляды Скорины четко не сформулированы. Стремясь вычленить и проанализировать их, приходим к мысли, что ему удалось оторваться от некоторых традиционных понятий средневековой эстетики и приблизиться к эстетическим принципам Возрождения. В основе эстетических воззрений Скорины лежит его философская идея примирения духовного и телесного субстанциальных начал. Преодолев средневеково-христианское учение о красоте как категории исключительно божественной, Скорина попытался сделать это понятие имманентным человеку, определив его как гармонию нравственных добродетелей, познавательных способностей, телесночувственных атрибутов человека. Эстетическое у него ориентировано прежде всего этически, что являлось выражением гуманистической тенденции, свойственной эстетической мысли эпохи Возрождения.

Этическое, интеллектуальное и эстетическое у Скорины находятся в тесной связи. Прекрасное у него тождественно с добром, человеколюбием, справедливостью, общественным благом, истиной, мудростью, разумом, патриотизмом. Нравственное и интеллектуальное совершество определяет внутреннюю красоту человека. Человеческий подвиг, самопожертвование во имя любви к своему народу и родине Скорина оценивает не только с этической, но и с эстетической точки зрения как прекрасное и возвышенное. Такую оценку дает он подвигу библейской героини Юдифи (93, 59). Это сближает его с великими итальянскими художниками эпохи Возрождения, для кото-

рых характерны реалистическая идеализация человека, стремление представить его в героическом масштабе, провозгласить деятельную любовь к родине, самопожертвование как самый прекрасный и возвышенный порыв в человеке. Возведение патриотического в степень прекрасного характерно для эстетического сознания античности и Возрождения, в то время как средневековье, опирающееся на христианство, отдавало предпочтение космополитическим добродетелям (71, 160). Сюжет о Юдифи был чрезвычайно популярным в итальянском искусстве и использовался итальянскими художниками в целях патриотического воспитания. Так, в 1495 г. бронзовая статуя «Юдифь», отлитая Донателло, была водружена во Флоренции в память освобождения от тирании Медичи. Можно согласиться с мнением, «что скорининский образ Юдифи возникает из того же эстетического источника, что и знаменитая «Юдифь» Джорджоне» (49, 65—66). Возможно также и то, что подвиг Юдифи Скорина описал под непосредственным впечатлением картины Джорджоне («Юдифь») и росписей потолка Сикстинской капеллы Микеланджело («Юдифь и Олоферн»), созданных великими итальянскими живописцами незадолго до приезда Скорины в Италию. Прославляя красоту человеческого подвига — подвига земного, светского, а не религиозное подвижничество во имя божественного, потустороннего, Скорина тем самым следовал ренессансным эстетическим традициям. Значительное влияние оказала на него также и древнерусская эстетическая мысль (20, 296). Скорина аккумулиро-

вал богатейшие традиции древнерусской культуры (93, 63).

Познание Скорина рассматривает не только с точки зрения его эвристической сущности, практической пользы, но и как высшее наслаждение человеческого духа. В его представлении оно имеет также и эстетическую ценность. «Дух разумности святой», или человеческий разум, мышление, он называет «сладким», «чистым», «сталым». Утверждая интеллектуальную и нравственную красоту человека, Скорина как мыслитель своей эпохи значительное место отводил воспитанию в человеке религиозного благочестия. Однако из мировоззрения Скорины вытекает, что по сравнению со знаниями и нравственностью благочестие имеет второстепенное значение.

Среди семи «наук вызволеных», доктором которых являлся Скорина и знание которых он считал обязательным (грамматика, логика, риторика, музыка, арифметика, геометрия, астрономия), по крайней мере риторика и музыка имели прямое отношение к эстетическому воспитанию человека. «Аще ли же помыслиши умети риторику, еже ест красномовность, чти книги Соломоновы»,— пишет Скорина. «Восхощеш ли пак учитися музики, то есть певници, премножество стихов и песней светых по всей книзе сей знайдеши» (93, 62—63). Эстетические оценки Скорины ориентированы на красоту земную. Комментируя «Псалтырь», Скорина говорит о воздействии музыки на духовный мир человека. «Псалмы,— пишет он,— якобы сокровище всих драгих скарбов, всякии немощи, духовныи и теле-

сныи уздравляють, душу и смыслы освещають, гнев и ярость усмирають, мир и покой чинять, смуток и печаль отгоняють, чювствие в молитвах дають, людей в приязнь зводять, ласку и милость укрепляють...» (93, 153—154). Таким образом, в музыке, по мнению Скорины, содержится возможность нравственного, умственного и физического оздоровления человека, его очищения от аффектов (катарсис), приведения его духовного мира в состояние гармонии. Учение о музыке, врачующей человеческие нравы и страсти, приводящей в состояние гармонии душевное настроение человека, было разработано пифагорейцами. Об этом же писал Аристотель: «Когда мы воспринимаем нашим ухом ритм и мелодию, у нас изменяется душевное настроение» (17, 367). Скорина отмечает не только терапевтическое значение музыки, но и проводит мысль, выдвинутую впервые в античной эстетике и затем развитую гуманистами, о воспитательной роли искусства и, в частности, музыки *.

Таким образом, Скорина обосновывал аристотелевскую концепцию единства искусства и морали. Эстетическое для него существует в тесной связи с этическим. В то же время он пы-

* Возможно, что Скорине был известен эстетический трактат Боэция (480—525) «Наставление к музыке», в котором автор писал: «Ничто не свойственно так человечности, как расслабляться от сладких ладов и укрепляться от противоположных им», а также: «Общеизвестно, как часто кантилена (одноголосная мелодия.— *С. П.*) подавляла гнев, как много удивительного производила она в телесных и душевных состояниях». Во всяком случае сходство эстетических взглядов обоих мыслителей несомненно (52, 249—251).

тается рассматривать эстетическое как суверенное по своему значению понятие. Музыка, согласно Скорине, имеет не только воспитательное значение, но и самостоятельную ценность как возможность эстетического переживания, как бескорыстное наслаждение человека красотой как таковой. «Псалом,— пишет Скорина,— есть... покой денным суетам и роботам, защититель младым и радость, старым потеха и песня, женам набожная молитва и покраса, детем малым початок всякое доброе науки, дорослым помножение в науце, мужем моцное утвержение... Псалом... свята украшаеть... жестокое серце мякчить и слезы с него, яко со источника, изводит. Псалом ест ангельская песнь, духовный темиан, вкупе тело пением веселит, а душу учит» (93, 154).

Итак, искусство в представлении Скорины не только пробуждает в человеке «чувства добрые», делает его более человечным, гуманным, но и приносит радость, вводит человека в мир красоты, доставляет собственно эстетическое наслаждение. Красота способна сама по себе доставить человеку такое же наслаждение и удовлетворение, как интеллект и нравственное совершенство. Она способна эмоционально потрясти человека, одною своей силою преобразить его внутренний мир.

Библию Скорина оценивает также и с эстетической точки зрения — как литературное произведение. Библия, полагает Скорина, «и тако младенцем и людем простым ест наука, учетелом же и людем мудрым — подивление. Яко река дивная мелка — по ней же агнець брести можеть, а глубока — слон убо пливати

мусить..., в сей книзе всее прироженое мудрости зачало и конець... вси лекарства душевные и телесные... ту научение седми наук вызволенных достаточное» и т. д. (93, 62). «Псалтырь» белорусский гуманист сравнивает с гуслями, на струнах которых играет божественный дух (93, 11). Сравнение «Псалтыри» с гуслями — белорусский народный элемент в эстетике Скорины (49, 21).

Художественное совершенство произведения для Скорины неизбежно связано не только с правдивостью содержания, но и с красотой формы. Он полагает, например, что с литературно-эстетической точки зрения среди прочих евангельских книг предпочтение следует отдать евангелию от Луки: «Святый Лука писал ест о слове божием навышшей, наистей и нарядней, нежели иные...» (93, 117). «Житие» Иисуса Христа, по мнению Скорины, Лука «ширей, ясней и досканалей, нежели иные евангелисты, выписуеть» (93, 119). Пророчество Иова «светлей и явней всех иных пророков божиих» (93, 13). Одну из лучших в эстетическом отношении библейских книг — «Песнь Песней» — Скорина трактует в традиционном для христианской эстетики аллегорическом духе: как любовь бога к людям, Христа к церкви (93, 30—33). Он относит ее к числу тех библейских книг, которые «суть трудны ко зрозумению», «понеже суть над розум людскый» (93, 71). Эстетическими критериями Скорина пользуется при оценке законодательства и права (93, 95).

Библейские мифы Скорина толкует как религиозно-философские аллегории. Христос,

по его мнению, символизирует собой примирение божественного и человеческого начала Жертва Христа — центральная и цементирующая идея христианства, на ее основе зиждется христианская церковь, которую Скорина понимает как идейную, а не организационную общность. Как художник он сравнивает такую общность с хлебным караваем, «иже из многих людей, яко из зернят, собрана ветхым законом и новым, яко двема жерновы, плотская и духовная розделяющи, водою крещения совокуплена, олеем ласки божией покроплена и во огни духа святого спечена» (93, 87). Источником этого яркого и образного сравнения, несомненно, является художественное мышление белорусского народа.

Объектом прекрасного у Скорины является не только духовный мир человека, но и его физическая природа. Рассуждая о земной, реальной человеческой жизни, белорусский мыслитель-гуманист одобрительно относится к стремлению человека заботиться о «здравии, красоте и крепости телесной» (93, 28). Хотя «красота телесная» и не играет у Скорины такой большой роли, как красота духовная, тем не менее подчеркивание этого момента свидетельствует о некотором отходе от средневекового аскетизма и о влиянии на него гедонистической этики и эстетики эпохи Возрождения.

Если допустить истинность предположения М. М. Щекотихина, что Скорина автор помещенных в его книгах гравюр, заставок, заглавных букв, то следует признать его выдающимся художником своего времени (113). Издавая Библию, Скорина придавал огромное значение

ее художественному оформлению. Ее идейное, воспитательное воздействие он ставил в прямую связь с ее художественным уровнем: «Абы братия моя русь, люди посполитые, чтучи могли лепей разумети» (93, 47). Искусство, полагает Скорина, способствует лучшему пониманию, оно выполняет также и познавательную функцию. По мнению исследователей (В. В. Стасова, П. В. Владимирова, М. М. Щекотихина, М. С. Кацера, Л. Т. Борозны, В. Ф. Шматова), издания Скорины по своему внешнему оформлению, качеству гравюр и другим художественным атрибутам в основном стояли на уровне европейских ренессансных образцов XVI в.

В своих комментариях к Библии Скорина использует идущий еще от Гомера (описание щита Ахилла), а затем распространенный в эпоху эллинизма и в эстетической мысли Византии жанр экфразиса, т. е. художественного описания памятников искусства. Описывая храм Сведения из второй книги Моисея (Исход), Скорина отмечает, что в нем находились «скриня завета со двема херувимы; светилник златый, на нем же горяху светила; стол со хлебы посвященными; олтарь златом окованый». Причем Скорина не только описал эти произведения искусства, но и изобразил их на трех гравюрах (93, 74—79).

Осмысление Скориною художественно-эстетических приемов эпохи Возрождения чувствуется в изображении человеческого тела, использовании перспективы, обращении к народным сюжетам, композиции, исполнительской манере и т. д. Большую эстетическую

ценность имеет собственно литературное наследие Скорины, отличающееся высоким уровнем мастерства, живостью письма, изяществом слога, живописными сравнениями, богатой лексикой. Все это, конечно, не исключает наличия в его эстетических воззрениях традиционно-средневековых представлений. В ряде случаев у него отсутствует сознание местного и исторического колорита. Библейские персонажи на его гравюрах фигурируют в средневековых костюмах; здания, быт, вооружение отражают современную ему эпоху. Здесь, по-видимому, сказалось своеобразное, средневековое представление о времени как статической категории (44, 120).

Итак, философские взгляды Скорины образуют несколько довольно противоречивых идейных пластов. При их классификации Скорина оказывается ближе всего к тому компромиссному гуманистическому течению своего времени, которое пыталось синтезировать идейно-культурные традиции античности, раннего христианства и Возрождения (Э. Роттердамский, С. Кастеллио и др.). Скорина — философский предтеча Реформации в Белоруссии. Значение Скорины в истории духовной культуры Белоруссии, России и Украины трудно переоценить. Скорина — восточнославянский первопечатник. Издаваемые им книги широко распространялись и пользовались большой популярностью не только у белорусов, но и у русских и украинцев. Преемниками и продолжателями скорининской книгоиздательской традиции в России, на Украине и в Белоруссии были Иван Федоров, Петр Тимофеевич Мстиславец и др. Скори-

на оказал несомненное влияние на развитие культуры русского, украинского и белорусского народов. Написав к Библии свои комментарии, он тем самым внес в восточнославянскую общественную мысль один из характерных приемов философской интерпретации «священного писания», выработанный европейскими гуманистами. После Скорины попытки самостоятельного истолкования Библии, ее индивидуального прочтения и философско-гуманистического осмысления неоднократно предпринимались в восточнославянской общественной мысли. Национально-культурные и философские традиции Скорины были продолжены его ближайшими преемниками, среди которых наиболее выдающимся являлся Сымон Будный. Будный значительно углубил рационализм Скорины, развил некоторые его этические положения, социально-политические и эстетические идеи.

Глава III

СЫМОН БУДНЫЙ

Сымон Будный — белорусский мыслитель-гуманист эпохи Возрождения. Родился около 1530 г., место рождения точно не установлено. В 1544 г. поступил в Краковский университет на факультет свободных искусств (119). Окончил его со званием бакалавра философии. Продолжил учебу, по-видимому, в Базельском университете, совершенствуясь в области теологии. С 1558 г. преподавал в протестантской школе Вильно. В 1560 г. Будный приезжает в Белоруссию и становится протестантским проповедником в Клецке, принимает участие в организации несвижской типографии. В 1562 г. Будный совместно с Л. Крышковским и М. Кавечинским издает на белорусском языке «Катехизис», «Оправдание грешного человека перед богом» и другие произведения. В течение 1563—1564 гг. ведет переписку с русским православным богословом Артемием, обсуждая ряд проблем религиозно-философского характера. 18 апреля 1563 г. он пишет из Клецка письмо известному цюрихскому теологу Генриху Буллингеру, в котором подвергает сомнению истинность христианского догмата единосущной троицы и высказывает свои философские сооб-

ражения на этот счет. К середине 60-х годов Будный становится одним из идейных вождей радикально-реформационного движения — антитринитаризма (83). Он участвует в работе синодов, обосновывает и защищает свое религиозно-философское и социально-политическое учение, работает над переводом Библии на польский язык, которая выходит в свет в 1572 г. В 1574 г., находясь в Лоске, Будный издает Новый завет с предисловием и комментариями, где излагает свои радикальные религиозно-философские идеи; предпринимает попытки пропаганды своего учения на Западе. В 1576 г. в Лоске выходит в свет сочинение «О главнейших положениях христианской веры», в котором Будный с рационалистических позиций критиковал догмат троицы, обосновывал точку зрения о естественном происхождении Христа, отверг некоторые библейские чудеса, бессмертие души и загробный мир. По его инициативе из лосской типографии выходит целый ряд сочинений, в числе которых «Об исправлении Речи Посполитой» Анджея Фрыча Моджевского (1577). В 1583 г. Будный издает социально-политический трактат «О светской власти». В 1584 г. радикальные религиозно-философские, а также социально-политические взгляды Будного были осуждены руководителями антитринитаризма и на синоде в Венгрове он был исключен из общины. Однако в 1588 г. на синоде в Бресте он примирился со своими оппонентами и формально отказался от некоторых радикальных религиозно-философских идей. В 1589 г. написал предисловие к сочинению Яна Лициния Намысловского «Сентенции,

полезные в жизни». Умер Будный 13 января 1593 г. в Вишневе (юго-восточнее Ошмян). В конце жизни, по некоторым сведениям, он был близок к атеизму (128; 85; 124; 85, 453—454).

1. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ. ЭСТЕТИКА

В соответствии с духом времени философские проблемы рассматривались Будным преимущественно в рамках теологии. Поэтому лишь на основе конкретного изучения находящихся в центре его внимания теологических концепций возможно с большей или меньшей степенью точности обнаружить истинный смысл философских воззрений белорусского мыслителя. Следует отметить, что при воссоздании философского содержания взглядов Будного возникают определенные трудности. Философская идея в его произведениях не лежит на поверхности, она обнаруживается лишь в целостной системе специфических средств выражения. Подвергая рационалистической критике многие теологические мистификации, Будный обычно не формулировал философских выводов. Они имплицитно содержались в его концепции. Только после четкого уяснения, какое место занимали те или иные религиозные воззрения в системе христианства и почему именно они подвергались критике со стороны Будного, можно определить, какие выводы следовали из этой критики и в чем заключается философское значение его творческой деятельности.

Будный отверг безоговорочный авторитет «отцов церкви» и схоластической философии. Критерием «религиозной истины» он считал индивидуальный человеческий разум. Он критиковал те положения христианского вероучения, которые, по его мнению, не могли получить рационального обоснования или быть объяснены на основе естественных причин. Если философы-схоласты подчиняли разум вере, откровению, то Будный, напротив, веру и «Священное писание» стремился подчинить разуму, а многие библейские чудеса истолковывал как естественно обусловленные события. Теизм Будного носил неортодоксальный характер. Предпринятый им рационалистический и натуралистический пересмотр основных догматов христианства подрывал целостность и непротиворечивость его теистического мировоззрения, обусловил наличие во взглядах деистических, материалистических и атеистических тенденций. «Когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм»,— отмечал В. И. Ленин (2, 29, 255). Источники взглядов Будного восходят к христианской еретической традиции, неортодоксальным течениям средневековой философии и прежде всего к номинализму и аверроизму, античной философии. Решающее воздействие на философское мировоззрение Будного оказала Реформация и философская мысль эпохи Возрождения.

При уяснении характера философского мышления Будного существенным моментом выступает неоднократно подчеркиваемое им идейное родство с Эразмом Роттердамским.

Эразм одним из первых в Европе сделал попытку сокрушить официальную церковь и ее учение изнутри. Им были написаны комментарии к собственному переводу Нового завета, в которых глава европейских гуманистов на основе новых методов научной критики пересмотрел некоторые положения церковного учения. Как полагает А. Л. Субботин, осуществленная Эразмом рационалистическая и научная критика первоосновы христианской догматической философии — Библии — «быть может, самый значительный результат его деятельности на богословском поприще, ибо Эразмом тем самым подрывалась не какая-то определенная частная мифология, но и весь способ, стиль мифологического мышления вообще» (101). Будный более радикально пользовался методом своего учителя по отношению к Библии и христианскому вероучению. Наряду с Эразмом он принадлежал к числу тех мыслителей, которые критикой официального церковного учения прокладывали путь для формирования философии нового времени. Будный не только разрушал основы христианской теологии и схоластической философии, но и пытался определить некоторые методологические и гносеологические принципы философской мысли нового времени.

Вслед за Эразмом в качестве методологической предпосылки познания Будный выдвигает принцип сомнения. «Необходимо подвергать испытанию все, с чем вы имеете дело,— писал он.— В противном случае мы не только не избавимся от заблуждений, но еще больше погрязнем в них» (121, 159). Будный неоднократно

отмечал, что человек не должен полагаться на веру, а обязан подвергать сомнению традиционные религиозно-философские установки и понятия, испытывать их орудием разума, человеческого опыта. Только после подобного испытания возможно определить их истинность или ложность. В сочинении «О главнейших положениях христианской веры» Будный формулирует этот принцип в эпиграфе: «Они приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая писание, точно ли это так» (Деяния, 17, 11); «Духа не угашайте, пророчества не угашайте, всё испытывайте» (Фессалоникийцам, 5—19, 20, 21). Сформировавшийся на основе ренессансного скептицизма принцип сомнения своим острием был направлен против схоластических методов философского мышления — авторитаризма и догматизма. Большая роль в его утверждении принадлежит современникам Будного — философам эпохи Возрождения П. Раме, М. Монтеню, П. Шаррону. Значительное место этот принцип занимал в философии Д. Бруно, Ф. Бэкона, П. Гассенди, Г. Галилея. «Кто желает философствовать,— писал Бруно в поэме «О тройном наименьшем и мере»,— должен вначале во всем сомневаться» (41, 118). Принцип сомнения был закреплен в качестве фундаментального принципа философии нового времени Р. Декартом. Он также довольно рельефно выступал в философских взглядах Г. С. Сковороды и М. В. Ломоносова (39).

Выступая против слепой веры в авторитеты, порождающей догматизм, Будный обосновывает необходимость критического подхода к пробле-

ме научных методов познания и отыскания истины, теоретического мышления. Христианско-схоластической апологетике он противопоставляет объективное научное исследование и стремится его распространить не только на священное писание, но и на действительность в целом. Будный считал, чти принцип истолкования Библии не должен существенно отличаться от принципа истолкования природных и социальных явлений. Поэтому по отношению к тем и другим он применяет выработанные гуманистами (Л. Валла, Э. Роттердамским и др.) логический, исторический и филологический методы научного исследования. Будный отверг буквальный и аллегорический способы истолкования Библии. Как и впоследствии Спиноза, он пришел к выводу, что адекватно воспроизвести смысл и содержание «Священного писания» можно лишь на основе его рационального и натуралистического осмысления, научного исследования. Как и Спиноза, Будный считал необходимым изучить, как писались и создавались библейские книги, кто были их авторы, каковы причины искажения и фальсификации. Он учил не буквально понимать то или иное положение, а стремиться уловить его смысл в общем контексте; ясный текст сравнивать с менее ясным, запутанные и сверхъестественные ситуации толковать, сообразуясь с разумом, логикой, естественным опытом и знаниями человека. Будный неоднократно подчеркивал, что необходимо твердо устанавливать истинное значение того или иного слова, его соответствие с вещью, ибо изменение слова, неправильное его понимание влекут за собой

изменение и искажение реального смысла. К Библии Будный подходил не только как теолог, но и как философ, ученый, исследователь. Это неоднократно отмечали его идейные противники. В частности, швейцарский теолог Симлер упрекал Будного в том, что он «не стремится постичь смысл священного писания из него самого, но привносит в него свое понимание». По мнению Симлера, «к священному писанию не должны применяться естественные и философские аргументы, оно не подвластно философскому анализу» (89, 89).

Будный считал, что авторитет не должен довлеть над индивидуальным человеческим разумом. Даже такие мыслители, как Л. Валла, Э. Роттердамский, С. Кастеллио, «допускали ошибки». Стиль мышления Будного творческий. Он выступал против абсолютистских притязаний на окончательную истину, постоянно подчеркивал, что «людям свойственно ошибаться». Как истинный гуманист и эразмианец Будный всегда был готов пересмотреть свою точку зрения при наличии более убедительных аргументов (121, 148).

Мысль о необходимости освобождения человека из-под власти любых, в частности схоластических, авторитетов, борьба за независимость мышления, попытка обоснования принципа объективного научного исследования имели большое значение как для теории познания формирующейся новой философии, так и для науки в целом. В предисловии и комментариях к Новому завету и особенно в сочинении «О светской власти» Будный намечал некоторые другие исходные требования, направлен-

ные против схоластической философии, связанные с развитием науки и философии нового времени: право на свободное выражение мнений, правомерность дискуссий и различных точек зрения, терпимость по отношению к своим оппонентам и т. д.

Проблема свободы мысли и научного творчества занимала одно из центральных мест в философии эпохи Возрождения. Это объяснялось усиливающимся развитием науки и философии, возрастающим стремлением мыслителей к познанию мира. Драматический, а порою и трагический оттенок этой проблеме придавало то обстоятельство, что в основе господствующей религиозно-философской доктрины лежали принципы нетерпимости к инаковерующим и свободомыслящим. В связи с этим проблема свободы мысли была тесно связана с проблемой веротерпимости. Нетерпимость как непременное условие религиозно-философской доктрины церкви на протяжении столетий теоретически обосновывалась в трудах виднейших теологов, считавших, что для поддержания единства веры, для борьбы с сомнениями в умах людей необходимо вмешательство светской власти. «Если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков»,— писал Фома Аквинский (24, 53).

В связи с развитием буржуазных отношений в Европе проблемы веротерпимости, свободы мысли и творчества приобретают не только методологический, но и политический характер. Философы и ученые эпохи Возрождения,

отстаивающие эти положения, выражали устремления формирующейся буржуазии, идеология которой складывалась в борьбе со старым феодально-церковным мировоззрением. Формирование новой идеологии, плодотворное развитие науки, философии, права, литературы, искусства, короче говоря, формирование буржуазной надстройки возможно было только в обстановке терпимости, свободного выражения мнений, свободы творчества, в обстановке, исключающей, по крайней мере в самой грубой форме, гонения против ученых и философов. Благоприятные условия для развития свободомыслия создала Реформация, которая разрушила религиозное единство христианского мира. Однако умеренные реформаторы вопреки отдельным декларативным заявлениям после официального утверждения их доктрины так же, как католики и православные, стали на позиции крайней идейно-религиозной нетерпимости. Жан Кальвин и его соратники расправлялись со своими идейными противниками такими же методами, как и католическая инквизиция.

В середине XVI в. наиболее выдающимся теоретиком идеи свободомыслия и веротерпимости являлся гуманист, философ, педагог, радикальный реформатор Себастьян Кастеллио (1515—1563). В 50—60-х годах он был одним из активнейших деятелей реформационно-гуманистического центра в Базеле, который находился в оппозиции к Женеве и Цюриху. По сути дела Кастеллио сменил здесь Эразма Роттердамского, стоявшего во главе базельских гуманистов два десятилетия до него. Кастеллио

одним из первых в Европе выразил открытый протест против сожжения Сервета и теоретически обосновал необходимость веротерпимости и свободы мысли. Он пользовался большой популярностью как философ и педагог в гуманистических и радикально-реформационных кругах Великого княжества Литовского. В Базель приезжала слушать его лекции молодежь из Белоруссии, Украины, Литвы (129, 105—138).

Во второй половине XVI в. в Белоруссии Будный был самым горячим последователем философских идей Эразма Роттердамского и Себастьяна Кастеллио, на которых базировалась европейская гуманистическая концепция веротерпимости, свободы мысли и творчества (136, 145). Не исключено, что он был лично знаком с Кастеллио (если принять гипотезу, что в середине 50-х годов Будный находился в Базеле). Во всяком случае он знал религиозно-философские сочинения базельского гуманиста еще до того, когда вышло их полное собрание (1578). Сочинения Кастеллио наряду с сочинениями Лоренцо Валла и Эразма Роттердамского Будный широко использовал в своих философских комментариях к Новому завету. Ссылки на Кастеллио встречаются в основных произведениях Будного: «Предисловие и примечания к Новому завету 1574», «О главнейших положениях христианской веры» (1576), «О светской власти» (1583) и др. Будный знал не только произведения Кастеллио, но и подробности его жизни. В предисловии к книге «О главнейших положениях христианской веры» он писал: «В том же Базеле местные власти осудили печатника Опорина за то, что

он напечатал некоторые рукописи ученого и благочестивого мужа Себастьяна Кастеллиона. Однако нам хорошо известно, что учение Кастеллиона истиннее учения всех швейцарских теологов» (133, 323). Как видим, Будный располагал подробной информацией о состоянии дел в Базельском гуманистическом центре. В отделе редкой книги библиотеки Академии наук Украинской ССР находится большое число базельских изданий, среди которых сочинения не только античных авторов, но и философов эпохи Возрождения, в частности Эразма Роттердамского, Целио Курионе, Пико делля Мирандолы, Парацельса, Вивеса и др. Здесь же изданное в 1555 г. Яном Опорином знаменитое произведение Андрея Везалия «О строении человеческого тела».

Будный осознавал ту большую роль, которую должны играть в жизни общества принципы веротерпимости, свободы мысли и творчества, а также то большое зло, которое несут с собой религиозный фанатизм и интеллектуальная нетерпимость. Ему было 23 года, когда взошел на эшафот Мигель Сервет. Казнь испанского ученого потрясла Будного. В своих произведениях он неоднократно возвращается к этому трагическому событию. В дальнейшем Будному пришлось пережить гибель в застенках инквизиции и на костре многих своих товарищей и единомышленников, в частности Валентина Гентилия, Якуба Палеолога и др. (138, 70). Гнетущее впечатление произвела на него резня гугенотов в Париже в ночь на праздник святого Варфоломея 24 августа 1572 г. Будный неоднократно сам подвергался напад-

кам религиозных фанатиков. Как гуманист он решительно осудил интеллектуальную нетерпимость и религиозный фанатизм иезуитов, католических и протестантских теологов, политических деятелей, которые «не только пером, но и огнем и мечом» насаждают свое учение (133, 322). Он обличал лютеран за то, что они «подвергали жестоким казням» анабаптистов. Женевского «папу» Жана Кальвина и цюрихского теолога Теодора Безу, по вине которых погибли Сервет и Гентилий, Будный назвал ничтожными людьми, душителями истины, стремящимися погасить ясную правду и поднять на щит фальшь (121, 175). Будный ясно видел противоречие между официальными декларациями Кальвина и его политической практикой. «Кальвин осуждал жестокости папы и Лютера,— писал Будный,— но в конце концов сам стал на тот же путь. Он осудил как еретика и убедил женевские власти сжечь на костре Мигеля Сервета, который выступил против божественной троицы» (123, 11—12).

Проявлением гражданского мужества и философской зрелости Будного было выступление против введенной Тридентским собором (1545—1563) церковной цензуры, а также цензуры протестантских теологов. Будный понимал, какую большую опасность таит эта акция для последующего развития философии, науки и в целом для свободной мысли. «Мы являемся свидетелями,— писал Будный,— к чему привела эта дисциплина (цензура.— *С. П.*) у папистов, швейцарцев и других. Нельзя дать в печать и половины страницы без разрешения инквизиции или редактора и коллегиатов. Из-за этой

дисциплины не были напечатаны книги многих ученых людей... Я признаю, что цензура необходима, когда мы имеем дело в книге со сплетнями или с явным богохульством, но не одобряю такого положения, чтобы каждый раз и по всякому поводу обращаться к ней. Многогранна и многообразна милость божья и не всякому все дается. Одному дается одно, а другому — другое. Поэтому не следует приписывать себе универсальной компетентности, обрушиваться на каждого с цензорской дубинкой. Можно быть цензором и судьей в тех вопросах, в которых ты компетентен, которыми ты долго и много занимался и которые тебе под силу» (133, 323—324). Церковная цензура, или «дисциплина», как выражается Будный, «закрывает дорогу к нахождению истины, а божественный дух и его дары оказываются порабощенными». Таким образом, Будный выступает как мыслитель, осознавший огромную роль интеллектуальной свободы и независимости для развития творческих способностей человека. В этом отношении он находился на самом высоком уровне философской мысли своего времени.

Будный обосновывает допустимость свободы мнений и творческого обсуждения проблем в рамках одной организации. «Я не вижу причины,— писал он в сочинении «О светской власти»,— почему противоположные мнения могут помешать сотрудничеству людей. Ведь даже святые апостолы и те не во всем согласны были между собой... Слушатели же не во всем были согласны с апостолами, однако это не мешало их единству и сотрудничеству между ними». (Будный имеет в виду следующие слова

из «Деяния»: «Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить; если вы о чем иначе мыслите, то и это бог Вам откроет» (15, 38—39). «Если апостолы давали свободу своим ученикам и если они не принуждали их придерживаться тех мнений, которых они сами придерживались, кто наберется смелости меня к этому принуждать»,— замечает Будный (123, 218). Поскольку во времена апостолов в христианских общинах допускались споры, поясняет он свою мысль, они могут происходить и сейчас. Например, ремесленники исправляют какое-либо сооружение. В процессе их совместной работы неизбежны не только многочисленные переговоры, но и споры, обсуждения. И тем не менее все они стремятся к одной цели. Без споров и дискуссий никто обойтись не может (123, 8—9).

Спорящие стороны, по мнению Будного, не должны считать друг друга врагами, предавать своих идейных противников анафеме. Такие методы не только не снимают разногласий, а, наоборот, усугубляют их. Так спорили между собой Лютер и Цвингли. В дискуссиях необходимо с большой осторожностью следить за тем, чтобы нас не увлекали страсти. Страсти препятствуют правильным суждениям. Многие осуждают страсти в спорах, но, по правде говоря, редко кто умеет их умерять. Их также осуждал Лютер и его сторонники, когда они спорили с папой. Но и он сам впоследствии поступал таким же образом в споре со своими идейными противниками, называя их ослами, псами, еретиками и прочими оскорбительными прозвищами (123, 10—11). «Не давай воли гне-

ву, когда сердишься, тогда будет лучше видна истина»,— приводит Будный слова Катона Старшего (123, 170).

Непременным условием всякой дискуссии, по мнению Будного, является возможность свободного обсуждения всех проблем, творческий дух, равноправие спорящих сторон. Необходимо, чтобы спорные вопросы свободно могли обсуждать ученые и неученые люди, учителя и ученики, проповедники и их слушатели, богатые и бедные. Поэтому должна быть свобода дискуссий. «Где этой свободы нет,— утверждает Будный,— там нет свободы вообще» (123, 13—14). Все вместе и каждый в отдельности, полагает он, имеют право давать полную волю своему разуму. И никого за это нельзя ни отвергать, ни изгонять. Истина, согласно Будному, добывается в результате обмена мнениями, творческих дискуссий, а не путем декретирования. Одним из эпиграфов к сочинению «О главнейших положениях христианской веры» он берет слова апостола Павла: «И пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают... Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение» (П. Коринф., 14, 29—30).

Будный осуждает ситуацию, когда «всем затыкают рты, а одному или нескольким позволяют, чтобы они писали, что хотели». В его понимании это «тирания и великое рабство» (123, 234—235). Необходим такой порядок, чтобы люди не чванились и не пренебрегали другими мнениями. Это «божий порядок». Именно такой порядок существовал среди апостолов. Так, апостолу Павлу разрешалось делать замечания

и спорить с апостолом Петром, хотя последний и был старше его. Если пророкам вольно было высказывать противоположные точки зрения и вести споры, считает Будный, то и их последователи имеют право выносить спорные вопросы на обсуждение всей общины (123, 235). Будный полагал, что человека, несогласного с общим мнением, необходимо терпеливо выслушать (121, 158—159). Заставить человека принять что-либо противное его убеждениям, это значит попытаться «погасить в нем творческий дух, навязать чужое мнение, иную веру» (133, 322).

Заслуживает внимания осуждение Будным авторитаризма. «Община,— полагает он,— должна быть объединена духом учения, а не авторитетом личности. Я, например,— пишет Будный,— признаю не авторитет Палеолога, а авторитет его учения» (123, 221). В подтверждение своей мысли Будный ссылается на решение апостолами конфликта, который у них возник со своими слушателями (Деяния, 6,1). Заметив, что народ ими недоволен, апостолы не стали ссылаться на свой авторитет, не ополчились против народа. Сложив свои полномочия, они предложили избрать новых руководителей общины. В их поведении, отмечает Будный, нет ничего от гордости, высокомерия, амбиции. Ни один из них не заявляет: «Так хочу, так говорю, вместо разума да будет моя воля». Так рассуждал бы только тиран, а не апостол или истинный христианин. Апостолы и народ стремились не к тому, чтобы поставить на своем, но чтобы сделать все необходимое для пользы дела, для лучшего управления общиной (123,

10). Будный, таким образом, не только осуждает авторитаризм, но и утверждает демократические принципы взаимоотношений между руководителем и организацией, идеологом и массами. Будный являлся также принципиальным противником интеллектуального догматизма. Он протестовал, когда, «что-либо приняв, придерживаются этого постоянно и защищают любыми средствами» (123, 235).

Будный осуждал схоластическую философию и ее адептов в Белоруссии — католических священнослужителей и учителей иезуитских коллегий. Свое «истинное учение» он противопоставлял уловкам и хитроумным силлогизмам» схоластов. Будный являлся непримиримым противником иезуитов, стремившихся приобрести монополию на образование и философскую деятельность в Белоруссии, Литве и на Украине (75, 60—67). Он отмечал, что в Великое княжество Литовское прибыло большое число фальшивых пророков, выступающих от имени Антихриста. Это — представители многочисленных католических орденов — доминиканцы, францисканцы, бенедиктины, августиниане, кармелиты, еремиты. «А недавно появились и иезуиты, которые проникают во все страны и даже в Новый свет и которые не делают ничего иного, как вводят в заблуждение людей, используя в этих целях свою показную набожность и языческую философию» (133, 321—322). В 1589 г. в Полоцке Будный участвовал в диспуте с иезуитами, выступая против церковных догматов бессмертия души и божественности Христа. Иезуиты вели с Буд-

ным устную и письменную полемику и даже попытались физически расправиться с ним *.

Главным моментом гносеологии Будного является признание человеческого разума важнейшим источником познания. Основание разума — чувственный опыт человека. Понятия должны соответствовать конкретному миру вещей, природе. Попытка Будного свести сложные и запутанные ситуации в Библии к явлениям естественного порядка, убеждение в возможности их разрешения по сути дела вера в познаваемость мира. Разум в представлении Будного — это не только здравый смысл, как его, например, понимали представители мистического направления антитринитаризма (Петр из Гонёндза, М. Чеховиц), а также и теоретическое мышление, пользующееся научными средствами познания (логикой, данными естествознания, историей, философией, искусством и т. д.). Например, к своему основному выводу — отрицанию сверхъестественного характера рождения Христа — Будный приходит, пользуясь методом восхождения от частного к общему. Отвергая субстанциальность святого духа, Будный обвиняет христианских теологов в грубейшей логической ошибке: неправильном понимании взаимоотношения части и целого (122, 186—195). Исходя из данных гносеологических принципов, Будный анализировал Библию и попытался убрать из нее то, что противоречит разуму и природе: предвечность Христа, бессмертие души и другие чудеса.

---

* Этот эпизод отражен в повести польского писателя Владислава Римкевича «Царевич на улицах Кракова». Варшава, 1959.

В отличие от церковных идеологов, трактовавших человеческое заблуждение как искажение догматической истины в результате греховности человеческой природы, злой воли, происков «дьявольской силы», Будный рассматривал заблуждение как имманентное свойство человеческого разума, неизбежные издержки процесса познания. Заблуждение у него выступало в качестве интеллектуальной, а не морально-волевой категории. «Ничто другое в такой степени не свойственно человеку,—отмечал Будный,— как возможность ошибаться». По его мнению, среди греков было больше всего еретиков потому, что они отличались от всех народов «более высоким разумом» (121, 129). Свободомыслие Будный трактовал как разновидность интеллектуальной оппозиции, которая не должна влечь за собой карательных санкций. Интеллектуальную свободу он рассматривал как важнейшую предпосылку развития теоретического мышления, творчества. Следует отметить историческую ограниченность рационализма Будного. Наряду с авторитетом разума он признавал и авторитет откровения. Вместе с тем Будный полагал, что истинность откровения может быть установлена лишь в том случае, если оно выдержит испытание разумом и частично конкретно-чувственным опытом человека.

Одной из характернейших черт гносеологии Будного являлось убеждение в тождественности реальных онтологических связей и связей идеальных, логических, в тесном взаимодействии языка и мышления. Будный считал, что выраженное словом понятие — не конвенцио-

нальный (условный) знак, а отражение реальных свойств вещей. Исследование происхождения и содержания словесного понятия дает возможность познать природу самих вещей. В своих сочинениях он использовал язык как действенное орудие познания и мышления. Путем семантического и этимологического анализа Будный стремился четко определить смысл и содержание слова, соответствие его реальной действительности. С этих позиций он, например, анализировал такие слова и понятия, как «геена огненная», «раб», «логос», «зизаниа», «порог», «журавль», «пила» и др. (121, 164—165).

Будный проявляет большую гибкость при выяснении сущности словесных понятий, демонстрируя при этом высокую филологическую и логическую культуру. Об этом свидетельствует, в частности, спор Будного с Якубом из Калиновки на синоде в Ивье. По мнению Будного, не следует судить о вещах по их именам, а, напротив, необходимо выводить имена и понятия исходя из реальных вещей. Это, несомненно, номиналистическая традиция в гносеологии Будного. Впоследствии большую роль эта традиция играла в теории познания Гоббса и Спинозы. Устанавливая связь языковых и логических понятий с реальным миром вещей и явлений, Будный тем самым утверждал познаваемость мира средствами человеческого мышления.

Гносеологическая концепция Будного имела также и антисхоластическую направленность. Из нее следовало, что сущность явления не может быть выяснена на основе аб-

страктных понятий, универсалий, для этого необходимо познание единичного, конкретного, реального. Отсюда вытекало также, что познание должно заключаться в постижении реальных связей и закономерностей мира, а не в абстрактном схоластическом дедуцировании их. С этих же исходных позиций, но уже на новом научном и философском уровне. Ф. Бэкон подверг разрушительной критике схоластизированную аристотелевскую логику, подчеркивая в своем сочинении «Новый органон», что новая логика должна исходить «не только из природы ума, но и из природы вещей» (20; 220; 102; 29—30).

Стремясь в процессе исследования Библии критически осмыслить и рационально объяснить некоторые сложные и запутанные места, вывести читателя из лабиринта мистифицированных, схоластических понятий и ввести его в мир естественных вещей, Будный в некоторой степени подходил к декартовским принципам ясности и отчетливости как критериям истинности. Попытка выработки нового, отличного от схоластики метода познания — одна из важнейших заслуг Будного как философа-гуманиста.

До XVII в. включительно любое философское учение было немыслимо без выяснения отношения к понятию бога. В частности, глубокая диалектическая идея совпадения противоположностей выражена Николаем Кузанским в форме рассуждений о свойствах бога (106, 51). Проблема бога являлась одной из основных в спинозовской онтологии (99). Объяснялось это не только тем, что философия

этого времени еще окончательно не порвала с теологией. Проблема бога была тесно связана с философской проблемой отношения идеального и реального, духа и материи.

Единая божественная сущность, согласно христианскому догмату троичности, есть внутри себя личностное отношение трех субстанций, или «ипостасей»,— бога-отца (безначального первоначала), бога-сына (логоса или абсолютного смысла) и бога святого духа (животворящего начала). Они равнозначны, неслиянны и в то же время неразделимы, т. е. «единосущны». Онтологический смысл каждой божественной субстанции заключается в следующем: отец — праоснова чистого бытия, сын — порожденный ею логос (слово) или смысловое оформление бытия, дух — творящее начало на основе соединения бытия и логоса. Акт сотворения мира, согласно философии христианства, предполагает участие в нем всех трех равнозначных субстанциональных божественных начал, выполняющих свои специфические функции: бытие отца приобретает смысловую оформленность благодаря сыну-логосу и с помощью духа творит материальный мир (4, 447—448). Такова теологическая «диалектика» догмата троицы. В евангелии от Иоанна это выражено крайне туманно (Иоанн, 1,1—3).

В письме к швейцарскому теологу Г. Буллингеру (от 18 апреля 1563 г.) Будный впервые открыто высказал сомнение в истинности догмата троицы в католической и кальвинистской интерпретации (святой дух исходит от отца и сына). Сославшись на православное ве-

роучение, он подверг рационалистической критике этот догмат, показал его формально-логическую несостоятельность, применив прием «приведения к нелепости» (reductio ad absurdum). Вкратце, согласно рассуждению Будного, из католической и кальвинистской трактовки троицы вытекало, что в силу единства субстанций отца и сына святой дух является их общим порождением; в свою очередь сын рожден не только от отца, но и от святого духа, поскольку святой дух «единосущ» с отцом. Тем самым вырисовывалась весьма абсурдная ситуация: святой дух является одновременно сыном и отцом сына и, наоборот, сын является одновременно отцом святого духа и его сыном (126, 172—176). Таким образом, уже в самом начале своей борьбы против католического и протестантского официального христианского вероучения Будный опирался на аристотелевскую логику. В дальнейшем логический метод у него постоянно будет выступать как один из важнейших научных методов критики Библии и христианской догматики.

Наиболее фундаментально философская позиция Будного обоснована в предисловии и комментариях к Новому завету и в его сочинении «О главнейших положениях христианской веры». Будный отверг троицу и в качестве надмирового абсолюта признал единицу, т. е. единого бога. Согласно Будному, бог обладает вечностью, всемогуществом, бесконечностью, творящим началом. Бог невидим и неделим. Он сотворил мир из ничего без помощи сына (логоса). Взгляд на бога как на троицу, отмечал Будный, укоренился благодаря отцам

церкви и философам-схоластам, которые не стремились к адекватному воспроизведению смысла «слова божьего» (122, 6—7).

Коренным образом расходился Будный с христианской ортодоксией в трактовке Христа. Он исключил его из надмирового начала, отверг его божественное происхождение и сверхъестественное рождение. Христос — смертный человек. Его родителями были Иосиф и Мария. Он зачат и рожден не святым духом, а естественным путем. На основе большого количества логических, натуралистических, исторических и филологических аргументов Будный критиковал библейскую легенду о «чудесном» рождении Христа, максимально приближая данную ситуацию к естественным условиям. Сверхъестественный момент, допускаемый Будным, состоял лишь в том, что святой дух «чудесным» образом внес семя Иосифа в чрево Марии» (122, 32, 131). Отрицая божественное происхождение Христа, Будный в соответствии с эвгемерической традицией отмечал, что к нему неприменимо понятие бога. В Библии это понятие очень часто распространялось на царей и могущественных военачальников для поднятия их авторитета. Христа называли богом именно в таком смысле (122, 7—8). Христос являлся самоотверженным проповедником и пророком, высоконравственным человеком, за что и был наделен божескими почестями, способностью творить чудеса. Субстанции бога и Христа противоположны по своему характеру.

Обосновывая человечность Христа, Будный отвергал учение о его предвечности (предсу-

ществовании), т. е. возможности существования до акта рождения («В начале было слово...»). «Слово,— отмечал Будный,— не могло быть в начале, ибо тогда оно должно было предшествовать богу» (22, 30). Ссылка на апостолов и, в частности на Иоанна, здесь неубедительна. В таком случае следовало бы предположить, что сами апостолы существовали до сотворения мира, видели это слово и ощупывали его, будто оно имеет тело и кости. Слово, полагал Будный, это моральные проповеди Христа, Новый завет, а не предвечный Христос. Он назван «словом» не потому, что существовал предвечно, а потому, что проповедовал божье слово как законоучитель. «Слово» не начало мира, а начало Нового завета, оно не может стать телом. Критикуя учение о предвечности Христа, Будный отвергал мнение о том, что якобы в Ветхом завете содержится указание о его будущем рождении. Ветхий завет, доказывал Будный, ничего не знал и знать не мог о Христе. Этот текст — результат подделки церковников, на что еще раньше обратили внимание Эразм Роттердамский и Себастьян Кастеллио.

Дух, по мнению Будного, не самостоятельная субстанция как по отношению к богу, так и по отношению к человеку. Святой дух — это атрибут бога, его творящая сила. Будный выступал против гипостазирования святого духа и опровергал точку зрения тех, кто считал его богом. В человеке дух также его составная часть, зависимая от тела. Свое мнение Будный обосновывал логическими и натуралистическими аргументами. «Когда мы говорим,

что бог сотворил человека или дух божий сотворил человека — это одно и то же, как если бы мы сказали: сделал ремесленник часы, или — часы сделаны рукою ремесленника. Ведь рука ремесленника и сам ремесленник в данном случае одно и то же» (122, 186). Часть целого, рассуждал Будный, не может выступать в качестве всего целого. Так, например, дух человека не является самим человеком, а есть его часть. Если бы дух человека был самим человеком, то он уже не мог бы быть духом. Так же и святой дух: если бы он был богом, то он уже не мог бы быть духом божьим.

Философская сущность теологической концепции Будного состояла в следующем. Разрушив догмат троицы, он представил бога безличным началом. Бог — некая праоснова бытия, атрибутом которой является дух, его творящая сила. Созданная Будным онтологическая структура бога утверждала примат бытийного начала над духовным. Аналогия божественного духа с человеческим духом, стремление представить духовность в качестве атрибутивного начала не только божественного, но и человеческого бытия могла повлечь за собой далеко идущие философские выводы, потенциально содержала деистические и материалистические тенденции.

Философское содержание онтологии Будного наиболее глубоко обнаруживается в результате анализа его христологической концепции. Из отвержения божественности Христа (в ортодоксально-онтологическом понимании «логос», или божественный смысл, формирующий бытие) косвенно вытекал радикальнейший фи-

лософский вывод: организующий принцип и смысл бытия, его закономерность («логос») находятся не в божественной сфере, как традиционно учила христианская философия, а в сфере природы. Тем самым наносился сильнейший удар по теологической концепции христианства и создавались предпосылки для формирования идеи объективной закономерности. Вполне естественно, что сам Будный такого вывода не делал, он лишь потенциально содержался в его концепции. Анализируя филологическое значение понятия «логос», Будный пытался уяснить и его философский смысл. Это понятие, являющееся, по выражению А. Ф. Лосева, «одним из самых оригинальных порождений греческого гения» (70), Будный пытался истолковать в духе единства материального и идеального, мысли и ее практического выражения — языка, материальной сущности вещи и ее смысла (121, 165).

Согласно официальной философско-теологической версии, акт рождения Христа является вторым по своей значимости чудом после сотворения мира, новым доказательством всемогущества бога, его творящей силы — духа. Обосновывая теорию естественного происхождения Христа, Будный тем самым ограничивал творящую силу бога. И хотя он стоял на позициях креационизма, из его натуралистической концепции косвенно следовало, что организующая сила бога по отношению к миру, природе ограничена естественными законами. Сотворив мир и человека, бог уже не в состоянии повторить это в другой раз, вмешаться в дела однажды сотворенной им природы. Натурали-

зация Христа — «логоса» наносила сильнейший удар по философии канонизированного аристотелизма, подрывала основу христианского вероучения—принцип креационизма. Христологическое учение Будного в философско-онтологическом плане содержало в себе возможность деистической интерпретации мира. Будный отдалял бога от мира, ограничивал его власть над природой, в какой-то степени идя здесь по пути, намеченному уже аверроистами. Создавая пропасть между сверхъестественным и естественным, богом и природой, Будный подрывал теологическую «диалектику» вечного и исторического, божественного и человеческого, творца и мира, их взаимодействие, переход одного в другое.

Взгляд на Христа как на выдающегося человека, который благодаря своим нравственным качествам был удостоен «божественности», подводил к выводу, что эта возможность потенциально сохраняется за любым смертным человеком, стремящимся достигнуть самого высокого уровня морального совершенства. Эта концепция Будного являлась своеобразной реминисценцией стоического учения о том, что мудрец усилием собственной воли может уравняться с богами. Ее придерживались также ранние ариане, беггарды, а также Николай Кузанский, полагавший, что всякий совершенный человек есть Христос по своей природе (106, 132—133). Она была направлена против притязаний официальной церкви на «освящение» человеческой жизни, поскольку учение о том, что человек собственным волевым усилием может достичь божественных высот, сво-

дило нет необходимость в церковном «освящении» (5). Таким образом, христологическое учение Будного содержало также весьма существенный гуманистический аспект.

Большую роль в онтологической концепции Будного играет отрицание предвечного существования Христа. Теологическое учение о существовании Христа как божественной идеи до того, когда она была воплощена в человеке,— христианский вариант платоновского идеализма. В собственно философском смысле понятие предвечности, или предсуществования, устанавливало примат идеального перед материальным. Это учение нашло поддержку в концепции средневекового реализма, согласно которому общее понятие предшествует его конкретно-чувственной основе. Исходя из него, теологи утверждали, что идея Христа предшествовала его реальному бытию. Тем самым получали философское обоснование всемогущество бога, его способность творить «из ничего», т. е. исходные моменты креационистской доктрины христианства.

Будный не признавал философско-схоластической интерпретации предсуществования. Идея вещи, по его мнению, не может предшествовать самой вещи, понятие не может существовать до возникновения его реальной основы. Это — номиналистическая тенденция в онтологических взглядах Будного, попытка материалистического истолкования проблемы универсалий. Таким образом, обнаруживается концептуальная связь взглядов Будного с философской традицией номинализма. Традиции номинализма были довольно сильны в Кра-

ковском университете и, по-видимому, оказали определенное влияние на Будного (64, 146—147). Отрицание предвечности Христа содержало также и атеистический аспект. Потенциально Будный покушался не только на предвечность Христа, но и на предвечность бога, поскольку, согласно официальной доктрине, Христос является неотъемлемой, составной частью божественной троицы. Вместе с тем в соответствии с деистической концепцией бог мог рассматриваться не как предшествующий миру, но как сосуществующий наряду с ним. Стремление представить рождение Христа в качестве естественного, а не сверхъестественного акта, исключить реальное участие в нем божественной силы, являлось радикальным подрывом религиозной системы христианства в целом. Христологическое учение Будного содержало некоторые предпосылки для трактовки возникновения материи из нее самой. Через теологию Будный стихийно, неосознанно подходил к принципу материальности мира (2, т. 38, 377). Он невольно «заставлял самое теологию проповедовать материализм» (1, т. 2, 142).

Существенным моментом философских взглядов Будного и, в частности, онтологии, является попытка рационалистической критики и естественного истолкования библейских чудес. Этот аспект выступает важнейшим уже в в рассмотренной критике догмата троицы, чудесного рождения Христа и его предвечности и т. д. Для средневекового сознания не существовало четкого различения между естественным и сверхъестественным, реальным опытом

и химерическими фантазиями (44, 62). Загробный мир понимался вполне вещественно, как и мир земной. Будучи выразителем философских тенденций Возрождения, Будный сделал попытку подорвать химерический мир библейских чудес, этих, как он выражался, «старческих басен», утвердить в сознании современников принципы естественного истолкования явлений, мистифицированных теологией и искаженно воспринимаемых обыденным сознанием.

Выдающимся философским достижением Будного является отрицание загробного мира и бессмертия души, попытка натуралистического истолкования этих догматов христианского вероучения. Так, уже в «Катехизисе» он приближался к мысли о несуществовании загробного мира, а муки ада, подобно Эразму Роттердамскому, склонен был рассматривать как муки нечистой совести (56, 131—144 об.). Исторически и натуралистически объяснял Будный происхождение понятия ада в комментариях к Новому завету (121, 149). В сочинении «О главнейших положениях христианской веры» Будный окончательно отверг бессмертие души и загробный мир. При трактовке проблемы соотношения тела и души, материального и духовного в человеке наиболее отчетливо выступают материалистические тенденции в философских взглядах Будного. Полемизируя с Петром из Гонёндза, Будный писал: «Совершенно очевидно заблуждение тех, кто считает, что души, отделившись от людей, продолжают самостоятельно жить после их смерти, терпят муки или наслаждаются... То, что душа

не живет после смерти человека, вытекает из многих мест священного писания... Душа есть не что иное, как человеческая жизнь... мнение, что якобы существует какая-то душа, которая после смерти испытывает муки или веселится на небе, является басней... Совершенно очевидно, что мертвые и святые ничего не знают ни о нас, ни о себе, ибо как только дух вылетает из их тела, тотчас же умирают и их мысли» (122).

Таким образом, рассматривая взаимоотношение души и тела, Будный приходит к выводу о неразрывном единстве материального и идеального. Согласно Будному, душа — функция тела, она погибает со смертью человека. Вступая в противоречие с ортодоксальным теизмом, он не признавал душу самостоятельной субстанцией, рассматривал ее как атрибут тела. Будному еще не свойственно понятие сознания, мышления как философской категории. Душу, или духовное в человеке, он рассматривает как общий комплекс психофизиологических моментов, благодаря которым человек мыслит, чувствует, познает мир и в целом функционирует как живой организм. Вместе с тем Будный уже четко отличал разум от аффектов души, требуя подчинения последних первому. Такое понимание души было одной из отличительных черт передовой философии эпохи Возрождения и своими истоками восходило к интерпретации аристотелевского учения о душе Александра Афродизийского и латинских аверроистов. Так, глава парижских аверроистов XIII в. Сигер Брабантский, полемизируя с Альбертом Больштедским

и Фомой Аквинским, утверждал: «Под словом «душа» мы должны понимать то, благодаря чему живет одушевленное тело» (116, 85).

Отрицание личного бессмертия вносило коренные изменения не только в онтологические и гносеологические позиции ортодоксального теизма, но и означало радикальный пересмотр источников человеческой нравственности. Средневеково-христианская мораль основывалась на учении о загробном воздаянии. Устранение бессмертной души вело к ликвидации этого исходного пункта христианского учения о нравственности. Из концепции Будного вытекало, что основанием нравственности должны являться не страх перед наказанием и не надежда на райскую жизнь, а собственная природа человека, его разум, естественное стремление к добродетельной жизни. Тем самым религия лишалась одной из своих главных функций — служить основой нравственности человека.

Работая над переводом Библии, Будный неоднократно берет под сомнение те места, которые противоречат не только разуму, но и природным данным. Сверхъестественные ситуации он постоянно стремится объяснить исходя из естественных условий бытия. Реальность, соответствие с природой, выступает у него как одно из основных требований при оценке той или иной библейской ситуации. Так, он критикует евангелие от Матфея (3, 4), где говорится, что Иоанн Креститель питался саранчой. «Немыслимо,— пишет Будный,— чтобы человек стал есть эту ядовитую мерзость». В

качестве примера он приводит нашествие саранчи на Белоруссию в 1544 г. в результате чего «свиньи», собаки и другие животные, которые поедали саранчу, подыхали от этого». Подчеркивая абсурдность данной евангельской ситуации, Будный ссылается на «Естественную историю» Плиния, а также на Эразма Роттердамского (121, 148—149).

Как уже отмечалось, на Плиния Старшего ссылался также и Николай Кузанский, подвергая сомнению некоторые положения Библии. Будный широко пользуется в своих произведениях натуралистическими аргументами. По-видимому, он интересовался вопросами естествознания. Возможно, знал он и об учении Коперника. Дело в том, что в реформационных кругах о Копернике было известно еще до выхода в свет его сочинения «Об обращении небесных сфер». Идеологи умеренного протестантизма враждебно относились к гелиоцентрическому учению. Лютер в 1539 г. писал: «Этот сумасшедший хочет перевернуть астрономию вверх ногами. Однако священное писание говорит нам, что Иисус Навин приказал остановиться солнцу, а не земле». Кальвин также решительно осуждал тех, кто осмеливается ставить авторитет Коперника выше авторитета «священного писания» (132). Как показала польская исследовательница Б. Беньковска, во времена Будного учение Коперника уже было известно в Белоруссии (120). Будный нигде прямо не высказывается относительно гелиоцентризма. Однако его решительное выступление в защиту свободы научного и философского творчества являлось, по сути дела, одобре-

нием учения великого польского астронома. Следует отметить также, что Будный считал фальсификатором Нового завета лютеранского богослова и математика А. Осиандера, который без ведома и согласия Коперника написал предисловие к его сочинению, где попытался представить гелиоцентрическое учение в качестве гипотезы (67, 316).

Натурализм Будного, его материалистическая идея отрицания бессмертия души генетически связаны с философией эпохи Возрождения, стремившейся утвердить мысль о естественности происходящих в мире процессов. В 1516 г. в Болонье был опубликован «Трактат о бессмертии души» итальянского философа-гуманиста Пьетро Помпонацци, в котором последний опроверг доводы христианских философов о личном бессмертии, доказывал, что дух человека так же смертен, как и его тело (14; 40, 109—127). В 1520 г. появилось сочинение Помпонацци «О причинах естественных явлений или о волшебстве», в котором он писал, что чудеса, колдовские действия и другие явления, кажущиеся сверхъестественными, могут быть объяснены естественными причинами (40, 116—119). Противниками бессмертия души были современники Будного польский мыслитель Гжегож Павел и французский философ Мишель Монтень. Помпонацци отрицал бессмертие души лишь в философском смысле, как противоречащее естественным началам положение, считая личное бессмертие допустимым в качестве постулата веры. Будный же отрицал бессмертие души безоговорочно, сделав, таким образом, в этом направлении

известный шаг вперед по сравнению со своим итальянским предшественником.

Как известно, натуралистическая линия философии эпохи Возрождения получила блестящее завершение в философских взглядах Б. Спинозы. Натуралистически истолковывая библейские чудеса, Будный в какой-то мере предвосхитил вывод голландского философа о том, что «все, о чем рассказывается в Писании, произошло естественным путем» (100, 97). Спиноза, как и Будный, считал Христа исторической личностью. Так же, как в свое время оппоненты Будного, один из корреспондентов Спинозы подчеркивал атеистический характер данного вывода, отмечая, что на этом догмате «держится вся христианская религия и ее истинность, так что, устраняя этот догмат, Вы лишаете смысла самую миссию Иисуса Христа и все его небесное учение» (100, 646). Сходство некоторых взглядов Будного и Спинозы не случайно. В своем фундаментальном исследовании «Философия Спинозы и современность» В. В. Соколов убедительно доказал, что философская система великого голландского мыслителя родилась на основе многовековых натуралистических, материалистических и рационалистических традиций средневековья и эпохи Возрождения (99, 20; 125, 211—262). Будный наряду с Помпонацци, Монтенем и другими мыслителями Возрождения составлял одно из звеньев этой традиции.

Натуралистические, деистические и пантеистические идеи были присущи философской мысли Украины XVII—XVIII вв. В частности, эти идеи развивали в своих лекциях некото-

рые профессора Киево-Могилянской академии, Г. С. Сковорода и др. (29; 109, 60).

В целом для Будного характерно стремление сделать тайны религии доступными человеческому разуму, представить их в соответствии с натурфилософией Возрождения как непознанные тайны природы, что являлось в сущности попыткой эмансипации бытия от сверхъестественных сил. Пытаясь выяснить историческое, земное содержание многих библейских чудес и, в частности, таких понятий, как ад, рай, бессмертие души, рождение Христа и т. п., Будный тем самым подходил к выводу о том, что сверхъестественное есть не что иное, как мистифицированная людьми действительность. В своих сочинениях он неоднократно высмеивал тех, кто писал о вещах и явлениях, не стремясь выяснить их подлинной природы. Природа вещей должна являться предметом исследования, в результате чего все тайное станет явным. В истории философской мысли XVI—XVII вв. отрицание чудес объективно выступало утверждением идеи естественной закономерности и противостояло теологическому принципу божественного руководства миром.

Итак, для Будного как мыслителя эпохи Возрождения характерны стремление к новому способу философствования, попытка обоснования некоторых идей, принципов и методологических установок философии нового времени.

В эпоху Возрождения еще не было философской эстетики как науки. Эстетические проблемы решались главным образом в сфере

теории отдельных искусств: теории пластических искусств, главным образом живописи; теории поэзии и красноречия (риторики); теории музыки*. Эстетические идеи содержались также в философских учениях мыслителей и в некоторых литературно-художественных произведениях, в частности в поэме выдающегося белорусского поэта-латиниста Николая Гусовского «Песнь о зубре» (1523), столетиями скрытой от широкого читателя и, наконец, переведенной вначале на русский, а затем на белорусский языки (45; 46; 47). Поэма частично уже подверглась литературно-художественному и философско-эстетическому анализу со стороны белорусских и литовских исследователей **. От некоторых из них не ускользнула зависимость автора от античных поэтических образцов. В. Колесник, например, отмечает, что Гусовский описывает красоту родного края «в стиле Гесиода». И. Семежон считает, что поэма написана на языке классической латыни. Все это свидетельствует о том, что ее автор являлся поэтом-гуманистом, представителем ренессансной культуры. Стихотворный размер поэмы такой же, как и у «Иллиады» и «Одиссеи»,— гекзаметр. На связь поэмы Гусовского с латинской поэзией классической античности и эпохи Возрождения еще раньше

---

* Эстетика как понятие впервые введено в науку лишь в 1750 г. А. Баумгартеном. В это же время французским эстетиком Ш. Баттё было определено понятие «изящных искусств», куда вошли живопись, скульптура, архитектура, музыка, поэзия, красноречие, танец (140, 107, 131, 77)

** См. библиографию.

указывали польские ученые. Описывая зубра, Гусовский, как впоследствии Будный, сравнивал свои личные наблюдения с тем, что рассказывают об этом животном античные писатели и, в частности, Плиний Старший в своей «Естественной истории». Он свидетельствует о большом пристрастии его современников-поэтов к античной мифологии. Сам поэт также не избежал этой «моды». Разъяренный зубр напоминает ему Гаргону, брачные игры зубров он называет «праздником Венеры». Говорит о «трофеях Дианы» и «луке Аполлона». Однако Гусовский не был бы достоин высокой оценки художника и мыслителя, если бы был простым эпигоном, слепо следовал за античными образцами. Почитая античные авторитеты, Гусовский не склонен полностью им доверяться. Описывая зубра и ссылаясь при этом на Плиния, Гусовский вносит в его рассказ необходимые коррективы. Он считает, что у древних следует учиться, их сведениям можно верить, но практический опыт человека, знание жизни, природы должны возвышаться над книжными знаниями. Автор поэмы стремится «истину тем рассказать, кто чудес изучению предан, древних ошибками кормится, их повторяя» (45, 58). Мнение авторитетов может и должно пересматриваться в процессе познания человеком окружающей его действительности. Человек должен учиться у книг, но еще в большей степени, у самой природы. Это был призыв мыслителя эпохи Возрождения «заглянуть природе в лицо». Как и многие выдающиеся мыслители-гуманисты (Леонардо да Винчи, Парацельс, Везалий, Телезио и др.),

Гусовский уже понимал, что опыт человека более надежное орудие, чем книжная мудрость.

Гусовский в какой-то степени предвосхитил известный в истории эстетической мысли XVII в. Европы так называемый спор древних и новых, в котором решался вопрос об отношении античного художественного наследия к искусству и литературе нового времени (66, 115, 123—124). Спор с некритическими защитниками поэтических традиций античности служит Гусовскому исходным пунктом для определения своих эстетических позиций. В поэме «Песнь о зубре» Гусовский с большей или меньшей степенью определенности и осознания высказывает свое понимание ряда философско-эстетических проблем: объект искусства, место искусства в сфере человеческой деятельности, содержание и специфика художественного творчества, правда в искусстве, красота, отношение к традициям и т. д. Гусовский не предлагает нормативных рекомендаций, а излагает некоторые эстетические принципы, которыми он руководствовался в процессе творчества. Философская основа эстетических взглядов Гусовского, как и Будного,— попытка натуралистического истолкования природных явлений, отвержение фантастического и сверхъестественного. Этот принцип он распространяет на народные легенды, поверья, античную мифологию. Гусовский не высказывает своего отношения к библейским чудесам и легендам, однако натуралистический принцип, из которого он исходил, имплицитно содержал в себе необходимость их отвержения. В каче-

стве критерия истинности поэт утверждал опыт, понимаемый как индивидуальная человеческая практика, знание жизни, наблюдение природы.

Взгляд на искусство у автора поэмы ренессансно-гуманистический. Он рассматривает его как особый род человеческой деятельности. Искусство поэтического творчества он ставит выше и отделяет от простого ремесла, в данном случае от умения охотиться, называя их «неравными искусствами» (45, 51). Он осознает его сложность, специфику, отличие от всех прочих видов деятельности человека. Одной из главных специфических особенностей поэтического творчества, по мнению Гусовского, является необходимость вдохновения (45, 51). В понимании Гусовского поэтическое вдохновение исходит от самого человека, а не от бога. Он преодолел традиционное представление античных поэтов о богах как вдохновителях поэтического творчества. Это было крупным шагом вперед в художественно-эстетической концепции поэта-гуманиста. Автор осознает также, что спецификой поэзии является образность мышления. Со страниц поэмы, считает он, должны подниматься «образы боя, смертные схватки», а стрелы должны роиться «с жужжанием». По мнению Гусовского, искусство поэзии требует от поэта мастерства, профессионализма. Адекватно оценить художественно-эстетические достоинства поэтического произведения может лишь подготовленный к этому читатель (45, 57).

Объектом поэзии, полагал Гусовский, должна быть реальность: природа, человеческая

жизнь и т. д. Он, пожалуй, первым из белорусских поэтов в таком масштабе вводит природу в сферу поэтического творчества. Фантастические, легендарные, недостоверные события, хотя им верят и с удовольствием о них читают, и не только дети, но и взрослые люди,— не интересуют его как художника. Правда жизни должна лежать в основе художественного творчества поэта. Гусовский глубоко задумывается над тем, почему среди белорусов так популярны языческие легенды, предания, вера в порчу, колдунов, ведьм, заговоры, целительное свойство трав и т. д. Короче говоря, почему народу присуще мистифицированное и мифологизированное восприятие действительности. Объясняет он это сильными рецидивами язычества в сознании белорусов, «сказками волшебной Медеи», недостаточной христианизацией. Сорок лет спустя о сильных пережитках языческого мировосприятия и верований в сознании белорусов писал также Сымон Будный в письме к Генриху Буллингеру (1563). И хотя вымыслы часто доставляют «ушам наслаждение», Гусовский отмечает, что он как художник «не вправе писать здесь о малоизвестном» (45, 57). Реализм Гусовского типично ренессансный. Поэзия для него — воспроизведение реальной действительности, подражание природе. Автор «Песни о зубре» писал также о необходимости обобщения в процессе творчества. Не следует быть многословным, увлекаться второстепенными деталями, необходимо фиксировать внимание на главном, существенном.

Прекрасное Гусовский видит в посюсторонней жизни, в природе родного края, в чело-

веке, его интеллекте и нравственных добродетелях, мужестве. Поскольку прекрасное заключено в природе и человеке, воспроизведение этих объектов в художественном творчестве будет тем совершеннее, чем правдивее оно будет осуществлено. Поэтому в поэзии Гусовского правда и красота понятия тождественные. Превосходны описания осеннего и зимнего леса, зубра, его повадок, охоты, охотников и их характеров и т. д. Чувство красоты родного края у поэта тесно связано с безграничной любовью к нему. Гусовскому свойствен доходящий до боли патриотизм, который так характерен для поэтов и художников эпохи Возрождения. Родина для него «пачатак пачаткаў», «сэнс жыцця и пачуцця святога». Патриотизм его истинный и бескорыстный, лишенный громкой фразы и казенной официальности. Любовь к родине для Гусовского так же, как и для Ф. Скорины, самое прекрасное и возвышенное человеческое чувство. Религиозное благочестие поэта перед лицом этого чувства отступает на задний план. Воспоминания о красоте родины обостряют, усиливают патриотизм автора поэмы. Ностальгия Гусовского — это в то же время тоска по красоте родного края, его пущ, озер, полей. Воспринимаемая сквозь призму патриотизма красота у Гусовского приобретает взволнованно-поэтический характер, выступает как необходимая органическая часть человеческого бытия, универсальный принцип мироощущения поэта и философского осмысления им действительности, существенный элемент его эстетических воззрений.

Будный специально не занимался вопросами эстетики. Высказывания и некоторые мысли на этот счет встречаются в различных местах его сочинений. Чаще всего возникает необходимость в вычленении и реконструкции его отдельных эстетических идей из комплекса взглядов, касающихся иной философской проблематики. Эстетические взгляды Будного находились под весьма заметным влиянием античной эстетики, прежде всего Аристотеля, а также эстетической мысли эпохи Возрождения. По-видимому, он был знаком с аристотелевской «Поэтикой». В частности, в соответствии с ее идеями Будный рассматривал поэзию как вид искусства, а эпос и комедию как ее жанры. Будный хорошо знал сочинения Цицерона, Сенеки и других античных философов, которые разрабатывали эстетическую теорию мимезиса. Обосновывая свои взгляды, он неоднократно обращался к «Иллиаде» и «Одиссее» Гомера, комедиям Теренция, Горацию и т. д. Будный был знаком с произведениями М. Рея, Яна Кохановского и других современных ему поэтов. Кроме того, он сам являлся автором нескольких стихотворений. Родство эстетических взглядов Будного с эстетическим учением Аристотеля (19) состояло в следующем. Во-первых, Будный вслед за Аристотелем рассматривал поэзию, в частности комедию и эпос, как искусство подражательное, воспроизводящее явления человеческой жизни на основе поэтического вымысла. Во-вторых, Будный как и древнегреческий философ, обосновывал мысль о познавательном значении поэзии. В-третьих, эстетическое у Будного находится в тесной свя-

зи с этическим, искусство должно играть и воспитательную роль.

Парируя упреки оппонентов за слишком частое обращение к античным авторам, Будный так формулирует свое эстетическое кредо: «Скажешь: что ты мне приводишь доводы из Гомера и Теренция? Отвечу: я знаю, что всякая поэзия является вымыслом. Но она так вымышлена и создана, как все это действительно случается между людьми. Поэтому некоторые называют комедию воспроизведением человеческой жизни» (123, 155). Под «некоторыми» Будный имел в виду прежде всего Аристотеля, затем Цицерона, Сенеку и др. Для сравнения приведем высказывание Аристотеля об авторе художественного произведения: «Даже если ему придется изображать действительно случившееся, он тем не менее (остается) поэтом, ибо ничто не мешает тому, чтобы из действительно случившихся событий некоторые были таковы, каковыми они могли бы случиться...» (18, 68). Кстати, выражения «как некоторые говорят», «как некоторые думают» довольно часто встречаются в «Поэтике» Аристотеля. Обращает внимание мысль Будного о том, что для художника недостаточно простого подражания — копирования, а необходимы фантазия, воображение, «вымысел».

Рассматривая художественное произведение как воспроизведение действительности, Будный считал возможным использовать произведения Гомера и Теренция в качестве исторических источников. Он полагал, что художественные произведения античных писателей содержат много ценных сведений о жизни греко-римского

общества. Можно полагать, что пристрастие Будного к произведениям Теренция, которые являлись проводниками философских идей римского стоицизма, объясняется их идейным звучанием. Этим также можно объяснить интерес Будного к Цицерону и Сенеке. Реабилитируя в глазах христианского мира античный эпос и комедию, Будный утверждал за светским искусством право на существование.

По мнению Будного, не только поэзия, но и риторика, а также логика представляют собой результат взаимодействия человеческого мышления с реальной действительностью. Он считал, что риторические и логические понятия не возникают в процессе чистого мышления, а теснейшим образом связаны с человеческим «естеством», т. е. с реальными жизненными потребностями человека. Так, Будный считал главным пороком «софистики» отход от реальной жизни, увлечение оторванным от действительности «умствованием». Софистическим силлогизмам он противопоставлял «естественные», «реальные» диалектические силлогизмы. Эту точку зрения Будный отстаивает в дискуссии со своими оппонентами. «Свои доводы,— пишет он,— я привожу в форме силлогизмов для лучшего понимания. Пускай мои уважаемые оппоненты знают и помнят, что наука красноречия (которая по-гречески называется диалектикой) не выдумана философами, как это полагают некоторые люди, но дана человеку богом и как особый дар связана с его естеством. На основе изучения и наблюдения всего этого умные люди выработали определенные правила и изложили их. Впоследствии безбожники извратили эту

науку и превратили ее в софистику, которой теперь многие занимаются. Диалектикой пользовались не только древние, но и христианские философы. В диспутах апостолов можно найти такие доводы, словно их писали Порфирий или сам Аристотель... Даже в диспутах самого Иисуса Христа присутствуют «диалектические силлогизмы» (123, 123—124). Следует отметить, что здесь Будный выступал также против схоластизированной логики Аристотеля («которой теперь многие занимаются»), противопоставляя ей, как и его современник Пьер де ля Раме, логику, основанную на естественном мышлении. Понимание Будным отношения искусства и действительности сходно с трактовкой данной проблемы Цицероном (52, 193).

Эстетические взгляды Будного существенно отличались от эстетики виднейших представителей средневековья, что основывалось на различии их общефилософских исходных позиций. Согласно Фоме Аквинскому, «форма вещи, которая должна возникнуть, предшествует соответственно природному бытию» (52, 291). Природа выражает божественное совершенство только приблизительно, символически, чувственный мир вещей представляет собою лишь отблеск сверхчувственного, божественного мира, искусство есть не что иное, как несовершенное воспроизведение действительности.

Как уже отмечалось, по мнению Будного, идея вещи не может предшествовать самой вещи. Эта мысль лежала в основе эстетических воззрений белорусского гуманиста, предопределяла их реалистический характер. Отрицание Будным загробного мира также ориентировало

творческую деятельность человека на земное, посюстороннее.

Определенное значение для выяснения эстетических взглядов Будного имеет его философский спор с русским православным богословом и религиозным философом Артемием по вопросу об отношении к иконам.* Этот спор является отголоском известной религиозно-философской эстетической дискуссии, которая на протяжении многих веков велась в Византии (VIII—IX вв.) между иконоборцами и иконопочитателями. Иконоборцам и иконопочитателям трудно дать однозначную оценку. И в том и в другом течении выступали представители различных социальных сил, и то и другое несло в себе прогрессивные и реакционные философско-эстетические идеи. Сочинений иконоборцев не сохранилось, они были уничтожены иконопочитателями, а взгляды их дошли в виде отдельных цитат. Иконоборцы полагали, что изображение должно быть адекватным идеальному и неописуемому божественному прообразу, но поскольку божественное недоступно человеческому восприятию, его нельзя выразить в зрительных формах. Всякая попытка подобного рода — фальсификация (52, 337). Исходя из этого, иконопочитание они считали идолопоклонством и уничтожали иконы. Храмы они украшали декоративными росписями; сохранились также сведения о росписях и мозаике иконоборцев на светские темы. Иконоборчество как философско-эстетическое явление содержало

---

* Впервые против иконопочитания Будный выступал в «Катехизисе» (1562).

элементы протеста против религиозного характера искусства и его отрыва от реальности. В то же время у иконоборцев отрицание богословского значения икон перерастало в недоверие к изобразительному искусству в целом, в отвержение художественных традиций античности, квалифицируемых ими как идолопоклонство.

Теоретиками иконопочитателей были Иоанн Дамаскин и Федор Студит. Они считали иконопись воспроизведением божественного архетипа (условно-абстрактного божественного прообраза). Учение об архетипе заимствовано иконопочитателями из античной идеалистической эстетики и противостояло реалистическим эстетическим учениям античного мира. Иконопочитатели связывали задачи искусства с выражением богословских идей, пропагандой религии, воспитанием в обществе церковного благочестия. Художественные каноны теоретиков иконопочитания жестко ограничивали творческую свободу художника, отличались схематичностью, неподвижностью, абстрактностью. Вместе с тем иконопочитатели видели в изобразительном искусстве возможность познания сущности, внутреннего духовного содержания (86). Они правильно уловили условную природу изобразительного искусства (87). Кроме того, иконопочитатели в своеобразной форме утверждали идею о преемственности художественно-эстетического опыта античности и средневековья.

В русский период своей деятельности Артемий стоял на иконоборческих позициях, утверждая, что бог запретил «себе подобие» творить (91, 1305). В Белоруссии эстетические взгляды

Артемия, как и его мировоззрение в целом, претерпели коренные изменения, и он отстаивал точку зрения иконопочитателей. Изображение Христа на иконах, полагал он, вполне правомерно, ибо «бог явился в плоти и оказался человеческим образом понеже истинно въчеловечися». Эту же мысль Артемий развивал в письме к Остафию Воловичу (91, 1307—1308, 1446). Он считал также, что вполне правомерно изображать херувимов, ангелов, святых угодников и прочих персонажей христианского пантеона. Концепция Артемия в середине XVI в. выступала уже как анахронизм и была обоснованием средневековых эстетических принципов искусства. В качестве объекта творчества Артемий рассматривал созданный религиозной фантазией превратный мир. Он также отвергал значение культурного наследия античности.

Было бы исторически неверно отождествлять взгляды иконоборцев и эстетические воззрения Будного. «Иконоборчество» Будного — это не стремление утвердить в искусстве неизобразительные тенденции, как это было свойственно византийским иконоборцам, а попытка обоснования необходимости реальной основы для художественного творчества. Будный в отличие от Артемия положительно относился к светскому искусству, в том числе и к античному, хотя ему и был свойствен эстетический ригоризм. Если у византийских иконоборцев идолопоклонство это не только почитание икон, но и признание античного искусства, то для Будного идолопоклонство это лишь иконопочитание. Будный считал, что иконопись не имеет реальной основы. Артемий писал о том, что Будный

«заказуеть не чинити всякого образа и подобиа», обосновывая свою мысль тем, что «мы ныне христиане описуем неописанного сиречь невидимое божество» (91, 1305, 1427—1429). По мнению Будного, объектом художественного творчества должна быть реальная действительность. В изобразительном искусстве не место химерической фантазии и чудесам.

Для лучшего понимания эстетических взглядов Будного важно уяснить отличие их от эстетики одного из виднейших теоретиков средневековья Ульриха Страсбургского и, в частности, отличие их трактовки сущности таинства воплощения. Как полагал Ульрих Страсбургский, «божественная, или абсолютная, красота источник всякой иной красоты. Она должна являться главным объектом познания». К «сверхприродной красоте» он относил «дары благодати, воплощение сына божьего, обновление мира, прославление святых, наказание грешников и вообще все чудесное». «Благодаря воплощению,— писал Ульрих Страсбургский в сочинении «Сумма о благе»,— всякая тварь становится причастной сущности божественной красоты посредством природного и ипостасного единения с нею, тогда как раньше она была причастна ей лишь посредством уподобления» (52, 301). Таким образом, согласно его эстетической концепции, наличие в Христе двух натур — божественной и человеческой — символизирует собой акт приобщения несовершенного, земного человека к совершенной божественной красоте.

Обосновывая мысль о естественном происхождении Христа, отвергнув теологическую

концепцию о его рождении в результате божественного воплощения, Будный тем самым закрывал человеку путь для приобщения к идеальной божественной красоте, поскольку, согласно Ульриху Страсбургскому, лишь «благодаря воплощению всякая тварь становится причастной сущности божественной красоты посредством природного и ипостасного единения с нею». Это служило Будному одной из философских предпосылок для реалистической ориентации искусства.

Итак, для Будного характерен ренессансный подход к определению объекта искусства. Вместо символа у него выступает изображение, связанное с реальностью, изображение «видимого» мира, а не «невидимой» его идеи, «архетипа». Из его эстетической концепции вытекало, что искусство не символ, а адекватное воспроизведение действительности. Согласно Будному, божественное не может являться компетенцией искусства; его компетенция, сфера — реальный мир. Будный проводит четкое разграничение мира реального и идеального, не допускает их смешения. Как рационалист и натуралист, он стремится к отвержению того, что не несет в себе реального содержания. В то же время Будный ограничивает сферу искусства, отрицает его идеальную, мировоззренческую природу, признает за ним лишь познавательную функцию. Искусство способно дать знание о реальной действительности, о реальных связях, людях, событиях. Сфера божественного — это сфера теологии.

Обращение Будного к символическим средствам выражения в искусстве связано с влия-

нием эстетики Возрождения, а возможно, и барокко. Во вступлении к своему сочинению «О светской власти» он использует эмблематику — специфический способ художественного выражения идеи, возникший и распространенный в эпоху Возрождения (141; 135). Эмблематика как род искусства включала в себя графический образ (герб или иную аллегорию) и соответствующее к нему пояснение — эпиграмму, в которой раскрывался смысл этого образа. Она находилась на границе изобразительного искусства и художественного слова, являлась попыткой синтеза искусств. Но хотя ренессансная эмблематика и была аллегорическим видом искусства, ее символы отражали реальные жизненные связи, выражали светские идеи. В латинской эпиграмме на герб рода Лясот (королевна и медведь) Будный трактовал эту эмблему как аллегорию взаимодействия силы, разума и меры (123, 5):

Сидя верхом на свирепом медведе, царевна
Учит, что сила с умом должна сочетаться достойно,
Ибо, как разум не прочен без рыцарской силы,
Так и сила слепа, не вдохновленная разумом быстрым.
Нашей и общей славы достоин храбрый Лясота,
Мудро и честно большой управляющей силой *.

Вслед за латинской эпиграммой в книге помещена на тот же герб польская эпиграмма Фабиана Домановского, личного друга и единомышленника Будного:

Известно: тем давали раньше знаки чести,
В ком мужество и добродетель были вместе.

---

* Перевод автора.

Обычаи при этом строго соблюдали,
Что человеку свойственно — гербом обозначали.

На гербе сем могущественном, древнем
Изображен медведь с прекрасной королевной.
Соединил в себе Лясота благородный
Медвежью силы с смелостью природной.

А королевна, что медведем управляет,
На гербе древнем вот что означает:
Что своей силой, мужеством спокойным
Руководит Лясота разумом достойным.

Без разума беспомощна и сила,
Без силы разум также будет хилым.
Две вещи эти у Лясот на месте,
Об этом каждый скажет им без лести *.

В стихотворениях выражен политический идеал сильного и мудрого правителя. Как художественно-эстетический прием осмысления действительности эмблематика широко использовалась в искусстве барокко. Следует отметить, что в XVII—XVIII вв. эмблематика как художественное средство выражения философских идей была весьма популярна в Киево-Могилянской Академии, она занимала значительное место в творчестве Г. С. Сковороды (77, 69—71).

Будный излагает свое понимание меры — одной из важнейших философских категорий античности и Возрождения. В понятие меры Будный вкладывает главным образом этический смысл. Однако мера у него играет роль не только этической, но и эстетической категории, являясь критерием в решении проблемы «традиции и новаторства». «Степенный чело-

* Перевод автора.

век,— пишет он, а особенно христианин, во всяком деле не должен проявлять поспешности. Если появится что-либо новое, его не надо с шумом отвергать, или безоговорочно принимать. Не следует забывать, что старые латиняне прославляли меру» (123, 18). Отметим, что «старый латинянин» Цицерон, которого, по-видимому, и имеет в виду Будный, в своем сочинении «Об обязанностях» писал, что «человек степенный» это тот, кто умеет соблюдать меру (52, 191). Ссылаясь на Горация, Будный рекомендует придерживаться «золотой середины» (123, 240).

В тесной связи с пониманием категории меры находится учение Будного о контроле разума над аффектами. Будный не разделял точки зрения стоиков об искоренении аффектов из человеческой души, а склонялся к мнению, что аффекты надо уметь обуздывать. В этом вопросе на Будного, по-видимому, оказала влияние точка зрения Эразма Роттердамского (52, 62), Будный писал, что аффекты мешают разуму здраво судить о вещах и правильно их оценивать. Хотя многие люди их и осуждают, однако на деле не многие способны сдерживаться. «Необходимо,— пишет Будный,— с большой осторожностью следить за тем, чтобы нас не увлекали аффекты. Аффекты препятствуют правильным суждениям. Многие осуждают аффекты в спорах, но, по правде говоря, редко кто умеет их умерять» (123, 11). Этическая трактовка понятия меры у Будного в конечном счете подчинена его рационалистическому принципу, процессу познания. «Нужна не поспешность,— пишет он —, а трезвый и справед-

ливый рассудок, ибо ничто другое в такой степени не свойственно человеку, как возможность ошибаться» (121, 159).

В соответствии с ренессансной установкой взгляды Будного проникнуты доверием к естественной природе человека. Несмотря на многие свои слабости, человек в состоянии владеть своими эмоциями, контролировать их своим разумом. Утверждая примат рационального, Будный не творил насилия над человеческой природой, он не стремился подавить в человеке его эмоции. Тем самым он не закрывал человеку пути для художественного постижения мира. Разграничение Будным сферы разума и сферы эмоций, привлечение внимания к данной проблеме, представляли собой весьма существенный момент для дальнейшего развития эстетической мысли.

Эстетическим воззрениям Будного свойствен этический ригоризм, что выразилось в отрицательном отношении к «карагодам» (хороводам) — белорусским народным гуляньям, включающим танец, хоровое пение, элементы драматических действий. «Есть грех,— писал он в Катехизисе,— песни срамоцкие пети, карогоды водити, плясати... бо сие дела к блуду тягнуть человека» (56, 84—84 об.). Это, вероятнее всего, объяснялось тем, что Будный был сторонником упорядоченного, гармонически уравновешенного, нравственно-организованного, аполлонического начала в светском искусстве и не признавал в нем аффективных, буйночувственных, дионисийских выражений, какими ему представлялись «карагоды» (69). Здесь весьма явно обнаруживается его стремление

подчинить эстетическое определенным этическим принципам.

Рационалистический характер носило понимание Будным прекрасного. Красоту он видел в активной человеческой деятельности, познании, стремлении к истине. Рассматривая соотношение красоты и истины, Будный приходит к выводу, что прекрасным может быть лишь то, что истинно, а всякое истинное — прекрасное. Совершенным, по его мнению, является тот перевод, который с максимальной точностью передает смысл первоисточника. Изящество стиля, красота слога, искажающая истину,— не подлинная красота. «Грех есть,— писал Будный в Катехизисе,— чии слова ницовати, або што у добрый обычай кто рече, на злы разум оборочати... С правды неправду, або с неправды правду диалектикою або риторикою учиняти» (56, 98—98 об.). В предисловии к Новому завету 1574 г. Будный писал, что он стремился воспроизводить истинный смысл текста даже в том случае, когда это шло вразрез с красотой стиля: «В мои намерения не входило излагать священные книги изящной и доступной польщизной. Моя задача состояла главным образом в том, чтобы священное писание звучало на языке моего народа истинно, без искажений. Кто больше нуждается в красивых словах, чем в истине, пусть читает другие переводы» (121, 136). Однако это не значит, что Будный видел прекрасное лишь в истинном содержании и игнорировал красоту формы. Будный признавал необходимость гармонического сочетания формы и содержания. Он считал, что залогом этой гармонии является образованность, про-

фессиональное мастерство, интеллект творца. «Недавно,— пишет Будный,— один из ревностных защитников словенских книг в письме к одному большому пану превозносил словенские книги над всеми прочими, утверждая, что истиннее их не было. Однако он очень ошибается. Он там пишет, что латиняне исказили свои книги стремлением к красоте языка, а словенские книги, якобы, некому было искажать, ибо попы были глупыми и сами не понимали, что писали. Так он говорит, а того не знает, что глупые искажают чаще, ибо когда чего не понимают, то думают, что ошибся писатель и, пытаясь его исправить, искажают написанное» (121, 130—131).

Таким образом, красота языка не препятствует истине. В то же время она не должна искажать, подменять ее. И истину и красоту искажают человеческое невежество, дилетантизм, некомпетентность. Тем не менее красота содержания у Будного доминирует над красотой формы. «Пускай апостол Павел,— пишет он,— и не отличался изысканностью, но его грубость нам дороже плавного и изящного красноречия Демосфена и Цицерона» (123, 15).

Большие возможности для выяснения эстетических взглядов Будного открывает его научно-критический анализ Библии. Поскольку Библия в значительной степени произведение литературное, выводы и наблюдения, которые он делает в процессе критики ее текстов, имеют принципиальное значение для понимания его эстетической концепции. Будный, как впоследствии и Спиноза, полагал, что «священное пи-

сание» должно являться предметом свободного исследования. Он отказывался от аллегорического толкования библейских сюжетов, рассматривая их как мифологизированную и мистифицированную действительность. Это была тенденция реалистического прочтения Библии. Объективно Будный лишал ее божественности и приближал к литературному произведению. Он предвосхитил мысль Спинозы о том, что многие библейские сюжеты суть плоды художественного творчества (100, 17—47; 33). Во времена Будного в Белоруссии существовало идейное направление, представители которого совершенно открыто отвергали Библию как божественное откровение, считая ее литературным произведением.

При анализе библейских текстов Будный широко пользовался филологическим методом критики, в результате чего высказал также некоторые соображения по вопросам эстетики. Будный внес определенный вклад в теорию художественного перевода. Перевод, полагал он, не может быть буквальным, дословным, он должен быть свободным, и переводчик при этом должен руководствоваться прежде всего тем, чтобы была адекватно воспроизведена основная мысль, сущность произведения. «Я не перевожу слово в слово,— пишет он,— и делаю это лишь тогда, когда нет другого выхода» (121, 135). Будный считал, что переводчик должен обладать не только талантом, но и быть профессионально подготовленным, серьезно подходить к своей деятельности. В своей работе над переводом Библии он пользовался греческими, латинскими, славянскими, древнеев-

рейскими текстами, тщательно изучал сочинения древних и современных ему философов, историков, теологов. Такие возможности предоставляла ему богатейшая несвижская библиотека Радзивиллов и библиотеки других образованных белорусских феодалов, горожан, общин, школ, монастырей и т. д. «Я убедился в том,— пишет Будный вслед за Плинием Старшим,— что нет таких книг, у которых нельзя было бы чему-нибудь поучиться» (121, 136). Будный отмечал, что в процессе перевода необходимо учитывать многозначность слова и его изменение в процессе исторической эволюции самого языка (121, 164—166). По мнению Будного, язык является подвижным элементом человеческой культуры и совершенство произведения писателя, переводчика, его профессиональное искусство в значительной степени зависят от умения учитывать эти изменения и правильно обращаться со словом. Эту мысль обосновывали теоретики античной и ренессансной эстетики, в частности Гораций в сочинении «Об искусстве поэзии».

Большое место занимала у Будного проблема творчества. Рефлекс творческого самовыражения у него был чрезвычайно обострен. Это объяснялось не только объективными данными — философскими тенденциями эпохи Возрождения — но и субъективными: было связано с его личной судьбой, с теми огромными препятствиями, которые ему как мыслителю приходилось преодолевать в процессе творческой деятельности. Как уже отмечалось, Будный глубоко осознавал огромную роль свободы в творческом процессе. Только на ее основе счи-

тал он возможным полное самовыражение личности, расцвет ее способностей, талантов. Человеческая природа, считал Будный, многогранна. Поэтому никто не может претендовать на универсальную компетентность и интеллектуальную монополию. Отсюда следовала мысль, что творчество сугубо индивидуальный процесс, всякое насильственное внешнее вмешательство, всякое посягательство на свободу творчества крайне пагубно для него (133, 322).

Осознание человеком своей индивидуальности, оригинальности, неповторимости — характерная черта ренессансного мировоззрения, находившаяся в полном противоречии со средневековым христианским принципом подавления индивидуальной воли и мнения человека, его растворения во всеобщем. Будный придерживается той мысли, что различные или противоположные точки зрения должны сосуществовать. Творческие дискуссии не отрицательно, а положительно влияют на характер творчества, они стимулируют его. Без споров и дискуссий творческий процесс немыслим. По мнению Будного, где нет свободы творческих дискуссий, там нет свободы вообще (123, 13—14). Все вместе и каждый в отдельности, полагает Будный, имеют право давать полную волю своему разуму. И никого за это нельзя отвергать или изгонять. В то же время Будный считал, что человек не должен чваниться и пренебрегать другим мнением (123, 235). Выступая как сторонник свободы творческого выражения, Будный обосновывал один из принципов раннебуржуазной философии и эстетики. Но на первый план им выдвигается не чувственная сторона субъективной творческой

деятельности человека, а рациональная, интеллектуально-познавательная. Таким образом, Будный являлся предшественником эстетической традиции, сформировавшейся на основе картезианской философии.

Некоторые идеи Будного получили дальнейшее развитие в эстетической мысли Белоруссии. В частности, исследования В. М. Конона свидетельствуют о том, что эстетические идеи поэта, философа и теоретика литературы начала XVII в. Мацея Казимежа Сарбевского о художественной правде, поэтическом творчестве как сфере свободной деятельности, необходимости для писателя основательной эрудиции, профессиональной подготовки и т. д. перекликаются с аналогичными идеями Будного (57).

2. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Становление мировоззрения Будного началось еще в стенах Краковского университета. Однако реальную жизнь он по-настоящему познал в Белоруссии. Должность проповедника в Клецке, Холхле, Лоске позволила ему постоянно общаться с людьми всех сословий белорусского феодального общества и прежде всего с крестьянами и мещанами своего прихода. Общение с народом давало Будному богатый материал для изучения современной ему действительности, ее противоречий, конфликтов, насущных проблем. С начала 60-х годов XVI в. Будный принимает участие в социальной дис-

куссии, которая развернулась в гуманистическом и реформационном движении Белоруссии и продолжалась в течение нескольких десятилетий. Он выступает как умеренный мыслитель-гуманист, выражая интересы белорусской шляхты, стремящейся к некоторым социальным реформам, главным образом ее низших и средних слоев и частично горожан — ремесленников, купцов. Его оппонентами являлись Петр из Гонёндза, Якуб из Калиновки, Павел из Визны, Мартин Чеховиц, радикальные гуманисты, взгляды которых отражали социальные устремления феодально-зависимого крестьянства и городских низов. Точка зрения Будного в этой дискуссии, его социологические и этические взгляды изложены в сочинениях «Катехизис» (1562) и «О светской власти» (1583). В своем понимании социально-политических явлений и их оценке Будный являлся идеалистом.

Будный признавал частную собственность во всех известных в его время формах, в том числе и феодальную собственность на землю. «Годиться,— пишет он,— христианину свою маетность мети». Однако необходимо, чтобы собственность «ся справедливе достала» (56, 96). Обосновывая право собственности, Будный защищает интересы не только феодалов, но и всех сословий белорусского общества, в том числе крестьян и горожан. Мысль о нерушимости права крестьян на владение землей в условиях развивающейся фольварочно-барщинной системы и шляхетского произвола в Белоруссии была прогрессивной. «Абы каждый человек,— пишет Будный,— маетность свою мел у моцы своей. А один у друга абы хитростию,

здрадою, пеняньем и коем ли иным обычаем не брал» (56, 88). Она перекликается с протестом Анджея Фрыча Моджевского против сгона крестьян со своей земли, а также свидетельствует и о том, что Будный как социолог-гуманист был близок к буржуазной точке зрения священности и неприкосновенности частной собственности. Будный предлагал радикальную реформу всей системы церковного землевладения. Земли церквей и монастырей не должны служить источником дохода духовенства. Они также не могут быть конфискованы магнатами и шляхтой, как это происходило в ходе Реформации. Церковные и монастырские земли, считал Будный, должны стать коллективной собственностью церковных общин, а доходы с них полностью идти на школьное образование, строительство больниц, содержание учителей, проповедников и бедных учеников, заграничные стипендии, благотворительность (56, 92 об.—93).

В целом Будный одобрял существующие в его время социальные отношения и, в частности, отношения между феодалами и крестьянами. Он признавал все формы феодальной зависимости крестьянина, вплоть до крепостной зависимости и холопства, являлся сторонником феодально-крепостнической системы эксплуатации. Вопрос об отношении к крепостному праву, о феодальной эксплуатации крестьянства—один из центральных моментов полемики Будного с плебейско-крестьянскими идеологами. Отстаивая право шляхты владеть не только крепостными, но и невольной челядью, т. е. холопами, Будный тщательно аргументирует свою точку

зрения примерами из «Одиссеи» Гомера, комедий Теренция, исторических сочинений Тита Ливия и других античных источников, а также ссылками на «священное писание». По мнению Будного, отношения феодалов с крестьянами должны напоминать отношения отцов и детей. «А што отци чадам, тоежь господари подданым каждый своим повинни» (56, 62). Будный выступает как представитель патриархальной теории общества, истоки которой восходят к Платону и Аристотелю и которая затем развивалась Фомой Аквинским, а также современником Будного Жаном Боденом. В споре с Якубом из Калиновки понятие социального и национального равенства Будный пытается подменить понятием равного права людей любого вероисповедания и национальности владеть подданными (123, 185). Каким бы ни был феодал — добрым или злым, жестоким или милосердным, справедливым или насильником — подданные обязаны ему подчиняться и выполнять все, что он ни потребует. По мнению Будного, крестьяне «повинны» не только «звыклые подачки платити», но «и часу потребы незвыклых поступовати, только бы могли изнести», т. е. если понадобится господин может потребовать от крестьянина не установленных обычаем или законом податей и платежей (56, 54 об., 67 об.; 123, 183—185).

Будный был решительным противником сопротивления крестьян своим господам. Неповиновение, а тем более прямое вооруженное выступление крестьян против господ должны, по мнению Будного, немедленно пресекаться и сурово наказываться. На страницах сочинений

«Катехизис» и «О светской власти» он осуждал Крестьянскую войну в Германии и оправдывал жестокую расправу феодалов над крестьянами (56, 70 об.— 71 об.; 123, 155). Неповиновение крестьянина своему феодалу он распространял исключительно на область веры в отличие от плебейско-крестьянских идеологов, разработавших теорию гражданского неповиновения. В возможность неповиновения Будный вкладывал определенный смысл: никто и ничто не должно помешать человеку примкнуть к протестантизму, т. е. к единственно угодному богу вероучению. И если на пути у крестьянина, горожанина и всякого другого человека встанет кто-либо, то каким бы авторитетом он ни пользовался, какую власть ни имел, к каким бы средствам принуждения ни прибегал, вплоть до угрозы смертью, человек не должен ему повиноваться. И хотя Будный в данном случае исключал всякое классовое сопротивление, крестьяне и городские низы, к которым он обращался, могли истолковать его допущение самым широким образом и в одно прекрасное время, как это сделали немецкие крестьяне, объявить, что существующие феодальные порядки нельзя «с повелением божием згодить», что шляхта и магнаты в своих корыстных интересах идут «напротив богу и его слову» и поэтому не следует им «звыклые подачки платити и послушеньство чинити».

Защищая феодально-крепостническую систему эксплуатации в целом, Будный не оправдывает ее крайностей, ее жестоких и бесчеловечных проявлений и резко критикует их. Он обличает некоторые феодальные порядки в

белорусской деревне, рост феодальных повинностей, бесправное положение крестьян. «А кто таков теперичи ест до подданных, абы не драл, абы дивных фортылев ко вылупенью их маетности не вымышлял,— пишет Будный о белорусских феодалах.— А кто на старых, а звыклых повинностях переставаеть. Вси на тое ся удали, абы великие доходы мели, а потом на убогих вымучивши, на непотребные речи, утраты безмерные ведуть, иншыи на собаки накладывають, иншии и на непотребное будованье, иншии на шаты збыточные, иншии на пианство, або на строе, або на похлебцы, або на игрю, а иншых речей негодится и говорити. А тое все от поту або радней от крови убогих людей мусить господарь силою, або хитростью вылупити» (56, 62—63).

Будный осуждал также тех феодалов и богатых горожан, «у которых полные житници, гумна, клети, повалуши, погребы, скрыни жита, пшеницы, пенезей или грошей, шат и иных маетностей, часом и пожнют стоги, мяса и прочая, а предся убогому не уделяют, але еще большей сбирають» (56, 62—63). Все это Будный знал не из книг, а наблюдал в повседневной, окружающей его действительности. Он пишет о том, как часто феодалы «из-за бочки жита вешают отца, а детей его забирают в вечное рабство и безжалостно с ними обращаются» (123, 199). Будный требовал от феодалов мягкого, человеческого обращения со своими подданными. Справедливые господа, полагал белорусский мыслитель, своих подданных не дают в обиду. В свою очередь крестьяне послушны такому феодалу, уважают его (56, 62).

Социальная гармония, по мнению Будного, нарушается в том случае, когда феодалы превращаются в деспотов и тиранов. Господин-деспот, тиран — это не божье установление, а дьявольское извращение (123, 183—184). Весьма характерен его монолог из сочинения «О светской власти». «Я не отрицаю,— говорит Будный,— что есть жестокие господа. Но есть и хорошие, которые мягко обходятся с подданными и не обременяют их работами и платежами. И вообще во всех сословиях есть хорошие и плохие люди, справедливые и несправедливые: между ремесленниками, землепашцами, купцами, проповедниками» (123, 184). Мысль Будного сводится к тому, что феодальная система в целом хороша, плохи лишь ее частности, которые и следует исправить. Здесь мы сталкиваемся с постановкой Будным важной этической проблемы: как объяснить наличие мирового зла вопреки идее всеблагого и разумного бога, управляющего миром. Эта философско-этическая проблема впоследствии у Лейбница получила название теодицеи (богооправдание). Пытаясь объяснить наличие зла «дьявольским извращением», Будный отходит от признания абсолютного господства в мире божественной необходимости и допускает, таким образом, присутствие свободной воли. Стремление Будного выяснить причину непримиримых социальных противоречий, антагонизма феодалов и крестьян следует признать серьезным философским достижением. Однако его попытка оправдать существующие феодальные отношения, представить тиранию феодалов не как правило, а как исключение, как отклонение от нор-

мы в своей основе была реакционной. В свете компромиссно-консервативной, охранительной, или «реалистической» (как считают ее некоторые исследователи) позиции Будного особенно четко видна революционная, бескомпромиссная, «утопическая» позиция плебейско-крестьянских идеологов, требовавших решительной и полной ликвидации всех и всяких форм эксплуатации человека человеком, в том числе и полного упразднения в Белоруссии крепостничества и холопства. В то же время антифеодальная критика Будного играла определенную положительную роль.

Будный не призывает к коренному изменению существующих социальных условий, а возлагает надежду на гуманное отношение господ к своим подданным, призывает к некоторому смягчению существующей феодально-крепостнической системы эксплуатации. Оправдывая феодальные отношения в целом, Будный осуждал тех помещиков, которые деспотически обращались со своими крестьянами. Он сравнивал их с египетскими фараонами (123, 206). Обличение Будным тяжелого положения крестьянства в Белоруссии, на Украине, в Литве по содержанию очень близко той критике, которую направляет А. Ф. Моджевский в адрес феодальных отношений Речи Посполитой. Хотя Будный считал правомерным институт холопства, он все-таки полагал, что наиболее послушных и трудолюбивых холопов (невольную челядь) следует отпускать на свободу. Здесь его точка зрения соприкасалась с социальными взглядами русского вольнодумца Матвея Башкина, хотя Башкин в этом вопросе был более

радикален и требовал полной ликвидации холопства. «Только жестокий фараон,— писал Будный,— и его неотесанные египтяне могли раз кого-либо закабалив, никогда уже не отпускать на свободу и вечно держать в рабстве его детей, внуков и все потомство. Этого же обычая и наши литовцы, так же, как и русские, крепко, но не справедливо придерживаются». «Можно владеть подданными,— пишет далее Будный,— но необходимо хорошо с ними обращаться, можно иметь невольников и невольниц, но обращаться с ними милосердно, а некоторых (если добросовестно и верно служат) отпускать на свободу» (123, 205—206). Будный ссылается на античную историю. Ей он пытается противопоставить современные ему феодально-крепостнические порядки Белоруссии, Украины, Литвы, России. Апелляция к человечности, к добрым чувствам белорусских магнатов и шляхты в условиях того времени не являлась решением вопроса, тем более такого серьезного, как крестьянский. Если критические замечания Будного в адрес феодальной системы эксплуатации, разоблачение деспотии и произвола носили прогрессивный, гуманистический характер, то его позитивная программа, рассчитанная на шляхетскую филантропию, не предусматривающая коренных изменений в этом вопросе, даже в условиях того времени была консервативной.

Несмотря на то что по крестьянскому вопросу у Будного было много точек соприкосновения с Моджевским, он все-таки не поднялся в этом отношении до уровня выдающегося польского социолога.

Будный осуждал существующее в его времена феодальное законодательство, по которому за долги обращают в холопов не только провинившегося, но и его детей. В целом Будный оправдывал институт холопства, однако осуждал бесчеловечное обращение господ со своими холопами и допускал возможность их освобождения. Но он призывал феодалов к осмотрительности, полагая, что большинство невольной челяди на свободе становится «в десять раз хуже». Будный пытается вскрыть причину этого. «Не следует удивляться,— пишет он,— ибо это у них не от природы, а от дурного воспитания» (123; 206). Будный таким образом делает весьма глубокое философское наблюдение. Считая холопов склонными в большей степени к дурным поступкам, чем к хорошим, предпочитающими воровство и разбой добропорядочной жизни, он приходит к выводу, что это у них не от природы, а от дурного воспитания, что такими их сделали условия, в которых они живут. Он признает, что в нравственном отношении люди равны от природы, что плохими или хорошими их делает не происхождение, не естественная природа, которая одинакова у всех людей, а обстоятельства, окружающая их действительность. Эта точка зрения в значительной степени подрывала официальную религиозно-этическую концепцию первородного греха, а также этическое учение кальвинизма о фатальной предопределенности человеческой судьбы.

Гуманистический взгляд Будного на формирование человеческой нравственности предвосхищал философско-этические учения Локка и

Руссо о влиянии внешней среды, воспитания на нравственную природу человека.

Заслуживает внимания взгляд Будного на позицию интеллегента по отношению к феодальному произволу. Как гуманист, он считал, что закрывать глаза на произвол феодалов, это значит потворствовать им. Интеллигенту нельзя оставаться равнодушным к деспотизму, необходимо протестовать, пытаться повлиять на феодала. Однако предлагаемые Будным формы протеста пассивные, мирные. Он рекомендует апеллировать к совести, к разуму феодала и отрицает какие-либо более решительные формы социального возмущения (123, 183). Это в духе осторожного, умеренного в социальном отношении эразмианского гуманизма, приверженцем которого являлся Будный.

В эпоху, когда жил и творил Будный, белорусские города достигли довольно высокого экономического развития. Вторгаясь в феодальный уклад общества, белорусские ремесленники и купцы вносили изменения в его экономическую и социальную структуру, существенно влияли на духовную жизнь народа. Как философ и социолог Будный в определенной степени выражал умонастроение и интересы горожан. Труд ремесленников Будный считал общественно необходимым. Уже в «Катехизисе» он стремится вызвать уважение к «третьему сословию» со стороны всех слоев белорусского феодального общества, предписывая «заровно» с феодалами и светскими должностными лицами «честь отдавати» ремесленникам — мастерам. «Бо яко от родителей тело маем,— пишет Будный,— тако опять от мастеров маем, иже оное тело можем

заховати, абы одежду и пищу мело» (56, 51). Будный считал, что никому не зазорно заниматься ремесленным трудом, что «ремеслом занимался даже апостол Павел» (123, 212). Тем самым он утверждал общественный престиж ремесленной деятельности. Обосновывая допустимость дискуссий в среде единомышленников, Будный также обращается к примеру из жизни ремесленников (122, 8—9). Он выступал против налогового произвола, препятствующего нормальному развитию торговли в стране (56, 90).

В Белоруссии, как и в других европейских странах, в силу совершающегося процесса разложения феодальных отношений, возрастало число деклассированных элементов, которые не могли найти себе места в обществе и занимались бродяжничеством и попрошайничеством. Большое число бездельников и прихлебателей околачивалось при дворах знатных панов. Выражая недовольство умеющих ценить труд, время и деньги городских ремесленников и торговцев, Будный осуждал всех тех, «которыи могучи роботою покормитися, нехотять робити, але жебрують» (56, 91 об.). Он требовал в принудительном порядке, используя авторитет светской власти, привлекать всех людей, не имеющих определенных занятий, к общественно полезному труду (123, 39). Следует отметить, что такую же позицию занимал Моджевский, а позже и Гоббс.

В основном Будный придерживался идущей от Платона и господствующей в феодальную эпоху социально-иерархической концепции о том, что человек должен занимать отведенное

ему природой место в обществе (81). Тезис, который он защищал в споре с крестьянско-плебейскими социологами, стоит в качестве эпиграфа к его трактату «О светской власти»: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Коринф., 7, 20). Классовое и сословное положение человека в обществе, его профессия, род занятий, по мнению Будного,— призвание. На каком бы месте ни находился человек, он должен добросовестно выполнять свои обязанности (123, 141). В то же время как гуманист Будный допускает возможность перехода человека из одного сословия в другое. Простой человек также может достичь высокого положения в обществе. «Иногда,— пишет Будный,— человек может оставить низкое звание и обратиться к более высокому, если его к этому призывает бог... Бог для больших дел иногда призывает низких людей, которые с его помощью вершат их» (123, 142). Знатные феодалы, полагает Будный, не должны возноситься над низшими сословиями, но обязаны помнить, «что они такие же, как и все люди» (123, 149). Признавая нерушимыми основные общественные и государственные устои, Будный тем не менее стремится к некоторой демократизации общественных отношений, частичному устранению феодально-сословных перегородок средневековья, к обоснованию идеи естественного равенства людей. Как гуманист эпохи Возрождения он считал, что собственность, богатство, достаток необходимы для счастья человека. Однако он решительно протестует, когда собственность деформирует нравственную природу человека. Будный рассматривает

эту проблему лишь в этическом, а не социальном аспекте, но уже сама по себе попытка установить зависимость нравственного облика человека от его социального положения, морали от собственности — глубокое философское наблюдение.

В полемике Будного с Чеховицем в мистифицированной форме обсуждалась проблема социального прогресса. Будный считал, что Ветхий и Новый заветы имеют одинаковую силу, и тот и другой являются выражением слова божьего. Христос не дал никакого нового завета, он лишь толковал закон божий и очистил его от фарисейских предрассудков. Ветхий завет такой же совершенный, как и Новый, он обладает такой же силой и авторитетом (123, 84—113). Будный всячески стремился сохранить единство и преемственность Ветхого и Нового заветов. В социальном плане это означало, что Будный считал вечными и неизменными такие общественные институты, как частная собственность, классовое и имущественное различие, эксплуатация, светская власть и т. д. Преемственность Библии должна была символизировать нерушимость основных социальных устоев современного ему общества. Социальные представления Будного статичны, он лишен чувства историзма, и в целом ему чужда идея общественного развития. Характерно, что феодальный способ эксплуатации Будный оправдывает примерами из Гомера, Теренция и других античных авторов. Таким образом, на его социальных взглядах лежит печать средневековой ограниченности. Вместе с тем, считая социальные устои общества вечными и нерушимыми,

Будный признавал духовный прогресс человечества. В частности, на историю европейского общества он смотрел как гуманист, четко отделяя средневековье от эпохи Возрождения. Так, он пишет, что новозаветные тексты были сильно искажены «во времена, когда весь мир был погружен во тьму» (121, 118). Отметим, что, например, Ф. Петрарка также смотрел на средние века, как на «царство тьмы» (131, 153).

В отличие от Будного Чеховиц считал, что Ветхий и Новый заветы неравнозначны. С приходом Христа Ветхий завет упразднен, заменен Новым заветом. Ветхий завет, конечно, следует почитать, извлекать из него уроки, но руководящим документом, теоретической основой должен являться Новый завет. Для Чеховица Ветхий завет символизировал «старый мир», мир несправедливости, насилия, жестокости. Новый завет — «новый мир», мир равенства, братства, «царство Христа». Поэтому Чеховиц, учивший о крушении старого мира, о коренном его преобразовании, об установлении «тысячелетнего царства Христа», стремился разорвать преемственность между Ветхим и Новым заветом, утвердить приоритет последнего. Чеховиц полагал, что с торжеством идей Нового завета должны отойти в прошлое социальное неравенство, подчинение, утвердиться равенство и братство. Таким образом, концепция Чеховица в религиозной форме выражала философскую догадку о социальном прогрессе. Она была своеобразной попыткой разрушения ортодоксально-средневековой, статической концепции времени.

Более 20 лет устно и письменно дискутировал Будный с плебейско-крестьянскими идео-

логами и прежде всего с Петром из Гонёндза, Якубом из Калиновки и Мартином Чеховицем по вопросу о феодальном государстве и праве.

В результате он сформулировал свой взгляд на эти понятия. Будный считал, что государственная власть является божественным учреждением и ей необходимо подчиняться. Если М. Чеховиц категорически отрицал возможность участия верного или «истинного христианина» (т. е. нравственно совершенного человека) в государственных органах, считая их орудием насилия и угнетения трудящихся, то Будный настаивал на том, что верный может занимать государственные должности и обращаться к феодальному праву, поскольку они не противоречат этическим принципам «истинного христианина» (56, 57—58).

Исходной установкой Будного было мнение, что в несправедливости виноват не институт власти, а люди, выполняющие государственные функции. «Есть много представителей власти,— пишет он,— которые покупают свои должности или выслуживаются и хлопочут перед королем для того, чтобы их получить... Но, получив должность, они не заботятся об исполнении своих обязанностей, а стремятся лишь к тому, чтобы с этой должности получить выгоду... Но в этом виноваты не эти должности, а люди, занимающие их» (123, 65). В отличие от Будного Чеховиц в двенадцатом диалоге «Христианских бесед» утверждал, что в социальной несправедливости виноваты не отдельные люди, а сама власть как феодальный институт. В условиях феодального общества представители власти не могут быть и не

будут такими, какими им следует быть. Ческовиц отказался от веры в доброго короля, воеводу, господина, пришел к выводу о непримиримости социальных противоречий, о невозможности достичь справедливости в рамках существующего феодального общества. Ческовиц — революционер. Будный — реформатор. Он стремился не к коренному изменению существующей социальной действительности, а к ее реформированию, улучшению. Он надеялся на добрые намерения просвещенных и справедливых государей. Призыв к активному участию в социально-политической жизни страны, попытки повлиять на государство, короля феодалов свидетельствуют о его умеренно-гуманистической позиции. Однако при столкновении с феодальной действительностью благие намерения Будного остаются нереализованными. И в этом смысле он оказывается утопистом. Ческовиц же суровый реалист, мыслитель, близко подошедший к осознанию непримиримости классовых противоречий и интересов в феодальном обществе.

От феодалов и государственных деятелей своей эпохи Будный требует нравственного перерождения, отказа от тех качеств и свойств, которые, по его мнению, не согласуются со званием «истинного христианина». Все представители светской власти, полагает Будный, должны пройти через очищение, «сбросить с себя личину старого Адама и облечься в личину нового», коренным образом обновиться (123, 38). Будный исходил из гуманистической посылки, состоящей в том, что человек собственными силами может подняться над

своей природой, может силой своего разума и нравственных усилий добиться совершенства. Это противоречило официальной христианской установке о неизлечимой греховности рода человеческого, которую в состоянии искупить лишь милость божья. Будный вселял в человека уверенность в собственные силы и возможности. Подобного рода точка зрения являлась продолжением этики стоицизма, гуманистической традиции итальянских неоплатоников эпохи Возрождения, в частности, Пико делля Мирандолы, а также учения русских и белорусских вольнодумцев о «самовластии человека». Вместе с тем такая постановка вопроса свидетельствовала об исторической и классовой ограниченности гуманизма Будного, возлагавшего надежду на нравственное совершенствование человека, но не требовавшего коренного преобразования окружающей его социально-политической действительности. В этом существенное отличие его социологии и, в частности, государственно-правовых взглядов от социологической концепции Чеховица, который наряду с нравственным совершенствованием человека считал необходимым радикальное изменение существующего феодально-крепостнического строя, упразднение современного ему государства и права.

Большое внимание обращал Будный на соблюдение законности и правопорядка в обществе. Этот аспект свидетельствует о пробуржуазных тенденциях в его мировоззрении, стремлении ограничить феодальный произвол, защитить личные и имущественные интересы человека, обеспечить соблюдение элементар-

ной законности. Государство в лице его органов и должностных лиц, по мнению Будного, обязано в своей деятельности опираться на существующее право, не допуская его нарушения. «Грех есть, — пишет он,— приреченья, угоды, записы, присяги и всякие умовы ламати...» (56, 98). Только посредством суда человека можно привлечь к ответственности и наказать. Никто, кроме уполномоченных представителей светской власти, не имеет права посягать на личность человека, его имущество. Будный решительно протестует против того, кто «не урадовне тело чие каколи будет вередити... пособляти или хвалити обиду, або кривду». По его мнению «немается никто своих шкод, або кривд сам мстити» (56, 76 об.— 77). Частные лица должны решать свои конфликты, обращаясь к государственному праву. Эта точка зрения закрывала в обществе дорогу феодальному произволу, утверждала приоритет закона, разрешение всех жизненных конфликтов предписывала совершать в рамках правопорядка. В условиях феодальной анархии и шляхетского произвола, в обстановке, когда не только имущество крестьянина, но и его жизнь находились под постоянной угрозой со стороны господина, когда зарвавшийся шляхтич мог ограбить и избить ремесленника или купца и остаться безнаказанным, требования, выдвигаемые Будным, были прогрессивными. Они являлись выражением пробуржуазных тенденций эпохи Возрождения. Вместе с тем они исключали для народных масс формы социального протеста, выходящие за пределы законности. Это была умеренно-гуманистиче-

ская правовая концепция. Концепция Чеховица, отвергавшего феодальное государство и право, несмотря на свой мирный, ненасильственный характер, в потенции не исключала, а предполагала народный социальный протест против основ существующего строя.

Как и Ф. Скорина, Будный требовал равенства всех сословий Речи Посполитой перед законом. Если Чеховиц категорически протестовал против смертной казни, то Будный допускал ее в качестве меры судебного наказания. Требуя уважения существующего права, Будный далек от идеализации тех, кто его исполняет. Он прекрасно видел, что королевские чиновники и судьи сами нарушали государственные законы, занимались вымогательством и взяточничеством. Будный резко обличает феодальный государственный аппарат: «Врадники,— пишет он,— забывають посполите позванья або повинностей своих. То есть не памятують иже мають быти до подданных, яко отци до своих детей, и бывають окрутники, мучители, лихаимцы, або лупежники, и иншие тяжкие трудности подданным чинять» (56, 57 об.— 58). По мнению З. Ю. Копысского, подобного рода терминология характерна для обличительных выступлений белорусских горожан XVI в в адрес правительственных чиновников.

В духе социологической мысли эпохи Возрождения Будный попытался создать идеальный образ правителя — просвещенного монарха. Философское обоснование своему политическому идеалу он дает в латинском стихотворении «На герб Христофора Лясоты», помещенном в сочинении «О светской вла-

сти» (123, 5). В основе концепции Будного лежит идея гармонического сочетания в правителе философа и государственного деятеля. Выдвинутая Платоном в «Государстве», она была популярна среди мыслителей эпохи Возрождения. Будный указывает на античную и ренессансную философскую мысль как источник его государственно-правовых взглядов: «О том, какими должны быть короли, судьи и все начальники, писали многие ученые люди: древние — Платон, Аристотель и Исократ; нынешние — Эразм Роттердамский, Рейнхард Лорих, и особенно наш Анджей Фрыч и многие другие» (123, 41).

Будный показывал отличие «христианского» государя от государя «языческого», т. е. просвещенного монарха от монарха-деспота и тирана. «Языческие» государи, или тираны, полагал Будный, стремятся к тому, чтобы их боялись. Они устанавливают тяжелые подати и платежи (123, 38). Государь-деспот управляет страной на основе принципа «так хочу, так говорю, вместо разума да будет моя воля» (123, 10). «Христианский государь», по мнению Будного, должен отличаться от государя-тирана. В политической деятельности он должен руководствоваться интересами Речи Посполитой и ее граждан (123, 39). Государь обязан быть справедливым, гуманным, мудрым, защищать вдов и сирот, стоять на стороне правосудия. Он не должен принимать поспешных решений. Не следует вести войн с мирными соседями для расширения своих границ. Войну государь должен начинать лишь в том случае, когда нет другого выхода, когда

необходимо защищать своих подданных от нападения неприятеля. Государь должен быть всесторонне образованным человеком. «Обязан христианский король,— пишет Будный,— много и усердно читать», изучать «языческие книги, особенно древних и новых историков, чтобы знать, что творилось до нас. Ибо, как писал Цицерон, кто не знает, что когда-либо делалось на свете, остается вечным мальчиком» (123, 40). Просвещенный государь должен иметь при себе ученых и мудрых советчиков. «Каждый господин,— пишет Будный,— обязан окружать себя мудрыми и учеными людьми, которых бы он мог спрашивать и с которыми бы он мог советоваться, как поступать в трудных ситуациях» (123, 39). Подтверждая свою мысль, Будный ссылается на библейское изречение «без совета предприятия расстроятся, а при множестве советников они состоятся» (Притчи, 15, 22).

Желание видеть во главе государства мудрого, образованного и гуманного правителя весьма характерно для мыслителей эпохи Возрождения, наивно полагавших, что просвещенный глава государства реализует их социально-политические идеалы. Воеводы, старосты, судьи и другие государственные деятели, как считает Будный, также должны быть справедливыми, мудрыми, предусмотрительными, добросовестными в исполнении своих обязанностей, хорошо знать право, применять законы, не взирая на лица (123, 40).

Политическая концепция Будного носила светский характер и была ренессансно-гуманистической по своей сущности. Она противо-

стояла средневеково-теологическому учению, согласно которому лишь церковь компетентна решать, в каком случае монарх превращается в тирана и перестает быть ставленником бога. Будный же личность правителя отдавал на суд индивидуального человеческого разума.

Одной из центральных проблем гуманистической социологии эпохи Возрождения являлась проблема мира и войны. Наиболее полно и глубоко она была разработана в европейской мысли Эразмом Роттердамским («Руководство христианскому воину» (1501), «Жалоба мира» (1517), а в польской — Анджеем Фрычем Моджевским («Об исправлении Речи Посполитой» (1553). Эти мыслители оказали наибольшее влияние на концепцию Будного о мире и войне, как и в целом на его социально-политические взгляды. Будный подразделяет войны на несправедливые, захватнические и справедливые, оборонительные. Несправедливой Будный считает войну в том случае, «коли тыран или мучитель какой гордый не переставаючы на своем паньстве, чужие городы, княства или земли силою забираеть» (56, 80—80 об.). Таким образом, по мнению Будного, всякая захватническая война, с чьей бы стороны она ни велась — со стороны чужого или своего государства — является несправедливой. Будный считал, что государственный деятель должен с огромной ответственностью принимать решение о начале войны. Попытка к расширению границ не может служить предлогом для начала войны (123, 38). Будный не только морально осуждает агрессивную войну, он призывает все слои феодального об-

щества не оказывать ей поддержки, не принимать в ней участия. «Таковое войны,— пишет он,— служити христианству не годиться» (56, 80—80 об.). По сути дела, Будный открыто осуждает агрессию феодалов Польши и Великого княжества Литовского против Русского государства.

Справедливая война, по мнению Будного, «есть, коли не для гордости, не для лакомства, але для обороны пределов своих король или князь оружие противу врагом своим береть». Справедливой, таким образом, является лишь оборонительная война. Поэтому «может ее христианин с доброю совестию служити» (56, 80—80 об.). Предложенная Будным классификация войн шла в разрез с идеологией и политической практикой феодальных кругов Великого княжества Литовского и Польши. Осуждая агрессию, Будный выражал убеждение, что для простого народа, для развития ремесла, торговли, распространения просвещения в стране «потребуеть мира або покоя. Брань пак или война мешает тые речи» (56, 66 об.). Мысли Будного об отношении к войне и миру перекликались также со взглядами его идейного наставника итальянского гуманиста Лоренцо Валла (53). Идеи гуманистов эпохи Возрождения о вечном мире не могли найти поддержки феодальных государей, однако они были освоены последующей эпохой и способствовали дальнейшему развитию антивоенной тенденции в буржуазном гуманизме (II).

Как гуманист, Будный придавал большое значение вопросу образования и воспитания молодежи, развитию просвещения, светских

наук. Он высказывал ряд актуальных для своего времени педагогических идей гуманистического характера. Вслед за Скориною, но более определенно и четко Будный выдвинул требование светского образования. В «Катехизисе» он решительно протестовал против оторванной от жизни церковно-монастырской системы образования, которая давала ученикам скудные знания, ограничивала их кругозор областью религии. Обучение в монастырях, полагал он, пагубно сказывается на образовательном уровне юношества. Молодежь должна получать образование в светских школах (56, 62). В соответствии с философской мыслью эпохи Возрождения Будный утверждал идеал всесторонне образованного, гармонического человека. Он считал, что об образовании и воспитании молодежи должны заботиться общество и государство. «Каждый господарь,— пишет он,— цар ли, княз ли, воевода ли, или боярин, или мещанин, кто бы только мел подданных... повинен мовлю им сие три речи: напервей выхованье, потом науку, а третье наказанье» (56, 62). «Повинни господари,— пишет он дальше,— постановити училища або схолы» (56, 65 об.). Будный не отделял школу от церкви, он лишь отнимал у последней монополию на образование, считая его делом всего общества, государства. Из этого требования вытекала также мысль о том, что образование должно носить всеобщий характер, что им должны быть охвачены все слои феодального общества.

Образование, по мнению Будного, должно быть и всесторонним (56, 61—61 об.). Эту мысль он обосновал в «Катехизисе», а также

в письме к белорусскому магнату Остафию Воловичу (91, 1324). В связи с этой проблемой возник спор между Будным и Артемием (79, 56—57). Мысль Будного о том, что человек не должен замыкаться в сфере религии, а стремиться к всесторонним светским знаниям, встретила протест со стороны Артемия. Возражая Будному, он утверждал, что наука, светские знания, образование способствуют отпадению людей от «истинной» веры, «истинного» разума (91, 1325—1326). В комментариях к Новому завету Будный осуждал анонимного оппонента, по-видимому, Артемия за то, что последний отвергает необходимость изучения культурного наследия Запада и, в частности, латинского языка, сочинений Платона, Аристотеля и других античных авторов (121, 166—167). Как мыслитель-гуманист, Будный высоко ставил культурное наследие античного и современного ему западного мира, ценил образованность, просвещение, светскую культуру в целом.

Будный придавал большое значение изучению античной культуры. Он рекомендует для чтения Гомера, Платона, Аристотеля, Сенеку, Цицерона, Теренция (123, 41, 123, 124, 145, 155, 205). Предметом пристального изучения, по мнению Будного, должны также быть современные ему мыслители-гуманисты. Настаивая на необходимости овладения культурными достижениями западной цивилизации, Будный считал, что не менее важное значение имеет усвоение восточно-славянской культуры. Он предлагал отдать на нужды народного образования конфискованные в про-

цессе Реформации земельные владения католических монастырей, церквей, духовенства (56, 93). Стремление Будного реформировать народное образование на гуманистических началах, сделать его светским, всесторонним свидетельствовало о том, что ему были чрезвычайно близки интересы белорусского народа, что он являлся не только выдающимся гуманистом, но и подлинным патриотом. Ограниченность же педагогических взглядов Будного заключается в том, что он недооценивал значения естественнонаучных дисциплин и главное внимание в системе народного образования отводил гуманитарным наукам. Это объясняется особенностями культурного развития Белоруссии XVI в. и характером образования самого Будного.

Так же как и Скорина, Будный рассматривал свою деятельность как служение народу. В предисловии к «Катехизису» он высоко оценивал культуру белорусского народа, называл белорусский язык «славным здавна, далеко росширеным» (156, 4). Он призывал феодалов, в частности молодых князей Радзивилов, всячески заботиться о развитии культуры, образования, книгопечатания, родного языка. «Абы ваши княжацкие милости,— писал Будный,— не только в чужоземских языцех кохали, але бы ся теж... и того здавна славного языка словенского розмиловати и оным ся бавити рачили» (56, 4 об.). Будный хорошо знал произведения Скорины, высоко ценил их и пользовался ими в своей работе. Он считал, что у славянских народов общие исторические и культурные судьбы (123, 144), неизменно

подчеркивал единство и общность славянских народов, необходимость братского сотрудничества между ними. В предисловии к Новому завету Будный выразил глубокое уважение и любовь к культуре славянских народов, свое стремление к укреплению дружбы и единства между ними. Будный считал, что необходимо поддерживать дружеские отношения со всеми народами Европы (121, 130—140).

Важное значение придавал Будный дружбе белорусского народа с братскими русским и украинским народами. В его теории справедливых и несправедливых войн содержалось косвенное осуждение агрессии феодалов Польши и Великого княжества Литовского против Русского государства. Будный решительно выступал против тех, кто «хочет посеять раздор между поляками и русаками» (121, 131). Он был в дружеских отношениях со многими деятелями русской культуры, волею судьбы оказавшимися на территории Белоруссии, в частности, с Иваном Федоровым, а также с его белорусским соратником Петром Тимофеевичем Мстиславцем, высоко ценил их культурно-просветительскую деятельность (38).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги философской деятельности Скорины и Будного, попытаемся кратко определить, что нового дали эти мыслители по сравнению со своими предшественниками, какой вклад внесли они в философскую мысль Белоруссии XVI в. и какие перспективы наметили для ее дальнейшего развития.

В области онтологии это прежде всего попытки: поставить под сомнение креационистскую концепцию происхождения мира; рационалистической критики и естественного истолкования библейских чудес; ограничения власти бога над природой и утверждения идеи естественной закономерности; трактовки духовного как атрибута бытия. Эти идеи получили дальнейшее развитие и воплощение в последовательно-материалистической онтологии белорусских эпикурейцев и Казимира Лыщинского (79, 102), деизме Яна Белобоцкого.

В сфере методологии и гносеологии это выразилось в стремлении к решительному разрыву с традиционной теологией и средневеково-схоластической философией и ее методологией, в отказе от слепой веры в устоявшиеся догмы, теологические и философские авторите-

ты; выдвижении принципа сомнения в качестве методологической предпосылки познания; попытке обоснования необходимости научных методов отыскания истины; неприятии догматизма и авторитаризма, требовании веротерпимости, свободы мысли и научного творчества; признании интеллектуальной свободы в качестве важнейшей предпосылки развития теоретического мышления человека. И Скорина, и Будный признавали индивидуальный человеческий разум основным источником познания и критерием истины. Если для первого характерно обоснование непознаваемости бога и познаваемости природы, то второй считал, что область применения человеческого разума не ограничена; человек должен смело вторгаться не только в мир естественных вещей, но и в сферу теологии. Разум Будный понимал главным образом как теоретическое мышление человека. Для Скорины и Будного характерна недооценка чувственной ступени познания. Эту ограниченность стремились преодолеть мыслители последующей эпохи, в частности некоторые социниане, Симеон Полоцкий и др. Методологические и гносеологические идеи Скорины и Будного развивались Яном Лицинием Намысловским, социнианами, Симеоном Полоцким, Яном Белобоцким, Казимиром Лыщинским и другими мыслителями Белоруссии XVI—XVII вв.

Большой вклад внесли Скорина и Будный в отечественную этику. Скорина впервые в Белоруссии попытался создать этическую систему взглядов, исходящую из понимания человека как существа общественного, нравствен-

ного, интеллектуального и деятельного. Как гуманист эпохи Возрождения он стремился реабилитировать земное бытие, утвердить ценность посюсторонней жизни, ставил задачу нравственного совершенствования человека, всестороннего развития его интеллекта, творческих способностей. Скорина утверждал первенство общего блага перед индивидуальным, личный интерес подчинял интересам общественным. В качестве важнейших этических категорий он выдвигал общественный долг, справедливость, человеколюбие, мудрость, патриотизм. Высшим проявлением общественного долга считал служение родине и народу.

Скорина и Будный обосновывали мысль о естественном происхождении нравственности, природном равенстве людей, влиянии на моральный облик человека внешней среды, воспитания, собственности, предвосхищая философско-этические учения эпохи Просвещения. Однако нравственное совершенствование человека и общества они не увязывали с коренным социальным переустройством. Эта задача выдвигалась плебейско-крестьянскими идеологами (Чеховиц, Якуб из Калиновки и др.).

Скорина пытался отделить этику от религиозной догматики. Он усматривал истоки нравственности главным образом в природе самого человека, его разуме, подходя к мысли, что морального совершенства человек может достичь собственными усилиями, не прибегая к помощи церкви. В то же время нравственное совершенство человека понималось Скориною в тесной связи с личной верой. Наметившаяся во взглядах Скорины тенденция секуляризации

и натурализации этики более последовательно проявилась в учении Будного. Попытка последнего представить Христа не богом, а выдающимся человеком, удостоенным божественности благодаря своим высоким моральным качествам, являлась возрождением стоического учения о возможности человека собственными усилиями достичь нравственного совершенства и состояния мудрости; была родственна гуманистической этике итальянских неоплатонников эпохи Возрождения и концепции «самовластия человека» русских мыслителей XV—XVI вв. Эти учения были направлены против официальной религиозно-этической доктрины христианства. Отвержением бессмертия души Будный подрывал фундамент христианской морали — загробное воздаяние. Из его концепции следовало, что основой нравственности должны являться не страх божьего наказания или надежда на наслаждение в раю, а естественное и разумное стремление человека к добродетели.

Этический оптимизм Скорины, убеждение, что общественные, альтруистические начала в человеке должны преодолеть индивидуализм и эгоизм, преобладали в гуманистической этике Белоруссии приблизительно до 70—80-х годов XVI в. В связи с усилением феодально-католической реакции и контрреформацией в конце XVI— начале XVII в. происходит крушение ренессансно-гуманистических идеалов и их переоценка в общественном сознании. В частности, этические взгляды поэта и философа-гуманиста первой половины XVII в. Юзефа Домашевского, зафиксированные в его

произведениях «Притчи Соломона», «Эмблемы», «Быт городской и сельский», «Предостережение и побуждение тем, кто много думает и говорит, но ничего не делает», хотя и предполагают примат общественного перед индивидуальным, однако сосредоточивают внимание на проблемах внутреннего мира человека, его индивидуального «спасения» в чуждом и враждебном ему общественном окружении. Если во взглядах Скорины чувствуется преимущественное влияние аристотелевской этики, то в поэзии Доманевского преобладают этические мотивы стоицизма. Разумеется, этические взгляды Скорины, Будного, Доманевского находились под влиянием христианской идеологии и этики.

Философской мыслью Белоруссии XVI в. в лице Скорины, Гусовского, Будного и других развивались и обосновывались некоторые идеи и принципы ренессансной эстетики. Это — взгляд на искусство как на воспроизведение реальной действительности, природы, человеческой жизни на основе поэтического вымысла, художественной фантазии; попытка расмотрения искусства как особого рода человеческой деятельности, обладающего своими специфическими особенностями; мысль о необходимости реальной основы для художественного творчества, воображения и вдохновения для художника; реабилитация светского искусства; обоснование необходимости для творца профессионального мастерства; осознание роли свободы в творческом процессе и его индивидуального характера, познавательного значения искусства и его воспитательной функции;

понимание красоты человека как гармонии нравственного, интеллектуального и телесно-чувственного; возведение патриотического на уровень прекрасного, а самопожертвования во имя родины и народа на уровень возвышенного; трактовка познания как наслаждения духа; мысль о суверенном значении красоты; отождествление истины и красоты; попытки трактовки меры как эстетической категории; учение о контроле разума над аффектами. Впервые вводится эмблематика как род искусства эпохи позднего Ренессанса и барокко, получившая значительное развитие в Белоруссии в творчестве Ю. Доманевского, М. Сарбевского, З. Морштына, С. Полоцкого и др.

В области социально-политической мысли Скориною была предпринята попытка обоснования теории «естественного права». По его мнению, этика обусловливает социальную жизнь, политику, законодательство. Закон он рассматривает как выражение общественного блага на основе абстрактно понимаемых справедливости и человеколюбия, как главный регулятор общественной жизни. Скорина довольно близок к идее формально-правового равенства всех членов общества. Политический идеал Скорины — просвещенная монархия, для него характерны демократизм, апелляция к «люду посполитому», патриотизм. В целом социально-политические взгляды Скорины являлись умеренно-гуманистическими, выражали интересы белорусских ремесленников и купцов.

Социологические и политические воззрения Будного более разработаны и в то же время более противоречивы. В них отража-

лись идеалы мелких и средних феодалов, стремившихся к некоторым реформам в социальной жизни и политике. Принимались во внимание Будным также интересы городских ремесленников и купцов. Во взглядах Будного прогрессивные моменты уживаются с консервативными, а в отдельных случаях с реакционными. И все же прогрессивное начало в его социологическом и политическом учении явно преобладает. Это — признание права собственности не только за феодалами, но и крестьянами; осуждение крайностей феодально-крепостнической системы, обличение феодальных порядков, шляхетского произвола, деспотизма; стремление утвердить престиж ремесленной деятельности, требование условий для нормального развития торговли; обличение феодального государственного аппарата; требование соблюдения законности и правопорядка в обществе, равенства сословий перед законом; стремление к частичному устранению феодально-сословных перегородок благодаря допущению, правда, в редких случаях, перехода из одного сословия в другое; попытка активно повлиять на существующее общество и государство с целью их частичного улучшения, реформирования; восходящая к Платону идея сочетания в монархе философа и государственного деятеля, осуждение государя-тирана и деспота; гуманистическая трактовка проблемы мира и войны; осуждение агрессии феодалов Польши и Великого княжества Литовского против Русского государства; требование развития образования, заботы общества об обучении и воспитании молодежи; осознание необходимости усвоения

культурного наследия всех народов; забота о развитии белорусской культуры, языка; идея единства и общности славян, дружбы русского, украинского и белорусского народов.

К консервативным и реакционным моментам социологии Будного следует отнести оправдание основных устоев феодально-крепостнической системы, института холопства; требование безусловного повиновения крестьян своим феодалам и осуждение сопротивления (с некоторыми оговорками, касающимися веры); стремление представить феодальный произвол и тиранию не как правило, а как исключение, отказ от коренного изменения феодального строя, призыв к его частичному реформированию; убеждение в том, что человек должен занимать отведенное ему природой и историей место в обществе; обоснование теории божественного происхождения государства; мысль о том, что в несправедливости виноваты не феодальные институты власти, а ее функционеры; утопические надежды на «добрые намерения» феодалов и государей.

Творчество Ф. Скорины, С. Будного, а также других мыслителей-гуманистов Белоруссии (Н. Гусовского, А. Волана, «белорусских эпикурейцев», Я. Лициния Намысловского, Б. Будного, Ю. Доманевского, социниан) свидетельствует о том, что на протяжении XVI — начала XVII в. развитие философской мысли Белоруссии в целом шло по пути, который вел к новой философии. Однако в результате феодально-католической реакции уже к середине XVII в. философская мысль Белоруссии сошла с этого пути и ее дальнейшее развитие осуществлялось

преимущественно в русле схоластики. Феодально-католическая реакция существенным образом деформировала духовную жизнь общества. Усилились религиозные преследования, подавлялись незначительные проблески свободомыслия, насаждались нетерпимость и религиозный фанатизм. Вдохновители реакции — иезуиты — взяли под свой контроль все сферы культуры и главным образом образование. В учебных заведениях Белоруссии, контролируемых иезуитами и другими католическими орденами, преподавалась схоластическая философия. Попытки философствования вне схоластики, вопреки теологии, рассматривались как тяжкое преступление против государства и господствующей церкви. Об этом убедительно свидетельствует трагическая судьба философа-атеиста и материалиста К. Лыщинского.

Все это, несомненно, замедляло развитие философской мысли Белоруссии второй половины XVII — середины XVIII в. Тем не менее, вопреки жестокому идеологическому контролю церкви, идеи нового естествознания и философии проникали в учебные заведения Белоруссии, воздействовали на умы образованных людей. Со временем они начинают оказывать все большее влияние на преподавателей философии. В эпоху предпросвещения и особенно Просвещения в Белоруссии возрождается интерес к философии и естествознанию нового времени (22; 48; 79).

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.

2. В. И. Ленин. Полн. собр. соч.

3. «О дальнейшем повышении действенности идейно-политической работы в свете решений XXIV съезда КПСС». Доклад кандидата в члены Политбюро ЦК КПСС, первого секретаря ЦК КПБ товарища П. М. Машерова.— «Советская Белоруссия», 1974, 30 апреля.

4. Аверинцев С. Христианство.— «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970.

5. Аверинцев С., Соколов В. Патристика.— «Философская энциклопедия», т. 4. М., 1967, стр. 226.

6. Алексютовіч М. А. Скарына, яго дзейнасць і светапогляд. Мн., 1958.

Алексютович Н. О. Белорусский первопечатник и гуманист Скорина. В кн.: «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии». Мн., 1962.

8. Алексютович Н. О. Симон Будный — идеолог гуманизма и реформации в Белоруссии. В кн.: «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии».

9. Алексютовіч М. А. Светапогляд Ф. Скарыны. В кн.: «450 год беларускага кнігадрукавання». Мн., 1968.

10. Алиева Б. И. Теория двойственной истины. М., 1972.

11. Андреева И. С. Становление идеи всеобщего мира в эпоху Реформации (первая половина XVI в.).— «Философские науки», 1972, № 1, стр. 139.

12. Античные философы. Киев, 1955.

13. Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969.
14. Антология мировой философии, т. 2. М., 1970, стр. 89—97.
15. Анушкин А. И. На заре книгопечатания в Литве. Вильнюс, 1970.
16. Аристотель. Этика. Спб., 1908.
17. Аристотель. Политика. М., 1911.
18. Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1957.
19. Асмус В. Вопросы теории и истории эстетики. М., 1968, стр. 91—137.
20. Баскин М. П. Об эстетических теориях европейского средневековья. В кн.: «Из истории эстетической мысли древности и средневековья». М., 1951.
21. Беларуская Савецкая Энцыклапедыя, т. 1. Мн., 1969, стар. 128—129.
22. Бирало А. А. Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII — середине XVIII вв. Мн., 1971.
23. Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970, стр. 113—130.
24. Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966.
25. Буслаў К. Філасофія чалавека ў працах Маркса. «Полымя», 1968, № 5, стар. 151.
26. Бэкон Ф. Соч., т. 2. М., 1972.
27. Бярозкін Р. Роздум над «Песняй пра зубра». В кн.: «Постаці». Мн., 1971.
28. Варанавичюс А. А. Патриотические мотивы в поэме о зубре Николая Гусовского. «Труды АН Литовской ССР», сер. А, 1973, 2 (43).
29. Від Вишенського до Сковороди. Київ, 1972.
30. Владимиров П. В. Доктор Франциск Скорина. Его переводы, печатные издания и язык. Спб., 1888.
31. Гегель. Соч., т. IX. М., 1932, стр. 52.
32. Гегель. Соч., т. XI. М., 1935, стр. 198.
33. Гилберт К., Кун Г. История эстетики. М., 1960, стр. 249.
34. Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры, т. 1. Мн., 1968.
35. Гісторыя Беларускай ССР, т. 1. Мн., 1972.
36. Гоббс Т. Избранные произведения, т. 2. М., 1964.

37. Голенищев-Кутузов И. Н. Итальянское возрождение и славянские литературы XV—XVI вв. М., 1963.

38. Голенченко Г. Я. Сымон Будный. Книгоиздательская деятельность в Белоруссии. В кн.: «Из истории книги, библиотечного дела и библиографии в Белоруссии». Мн., 1970.

39. Горський В. С. Соціальне середовіще та історико-філософський процес. Київ, 1969, стр. 57—59.

40. Горфункель А. Х. Две правды Пьетро Помпонацці. «Средние века», вып. 36. М., 1973.

41. Горфункель А. Х. Джордано Бруно. М., 1973.

42. Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека. В кн.: «Проблемы человека в современной философии». М., 1969.

43. Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М., 1973.

44. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

45. Гусовский Н. Песнь о зубре. Перевод с латинского Я. Порецкого и И. Семежона. «Неман», 1968, № 7.

46. Гусоўскі М. Песня пра зубра. Пераклад з лацінскай мовы Язэпа Семяжона. «Полымя», 1969, № 6.

47. Гусоўскі М. Песня пра зубра. Мн., 1973.

48. Дорошевич Э. К. Философия эпохи Просвещения в Белоруссии. Мн., 1971.

49. Дорошевич Э., Конон Вл. Очерки истории эстетической мысли Белоруссии. М., 1972.

50. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Мн., 1962.

51. История философии в СССР, т. 1. М., 1968, стр. 383—398.

52. История эстетики, т. 1. М., 1962.

53. Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963, стр. 207.

54. Каляснік Ул. Вяртанне зор. «Полымя», 1971, № 7.

55. Калеснік У. А., Галенчанка Г. Я. Скарына. В кн.: «Беларуская Савецкая Энцыклапедыя», т. 9. Мн., 1973, стар. 548—552.

56. Катихисис то есть наука стародавная христи-

аньская от светого писма для простых людей языка руского, в пытаниах и отказех собрана. Несвиж, 1562.

57. Конан Ул. М. Полацкі курс паэтыкі М. К. Сарбеўскага (1618—1627 гг.). «Весці АН БССР», 1972, № 1, стар. 113—122.

58. Конрад Н. И. Об эпохе Возрождения. В кн.: «Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы». М., 1967.

59. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.

60. Копысский З. Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии XVI — первой половины XVII в. Мн., 1966.

61. Копысский З. Ю. Магдебургское право в городах Белоруссии (конец XV — первая половина XVII в.). «Советское славяноведение», 1972, № 5, стр. 26—41.

62. Кормер В. Ф., Кравченко И. И., Садов Р. В., Сенокосов Ю. П. Генезис и противоречия гуманистического сознания. «Вопросы философии», 1973, № 3.

63. Ксенофон Афинский. Сократические сочинения, кн. 3, гл. 10. М.—Л., 1935.

64. Куксевич З. Развитие философской мысли в средневековой Польше. «Вопросы философии», 1973, № 5.

65. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.

66. Лекции по истории эстетики. Кн. 1. Л., 1973.

67. Лившиц Г. М. Свободомыслие и атеизм в древности и средние века. Мн., 1973.

68. Литвинов В. Д. Идеи просветительства в трудах профессоров философии Киево-Могилянской академии (начало XVIII в.). Автореф. канд. дисс. Мн., 1973, стр. 3.

69. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, стр. 334—345.

70. Лосев А. Ф. Логос. «Философская энциклопедия», т. 3. М., 1964, стр. 247.

71. Майхрович А. С. Об эстетическом освоении действительности. Мн., 1973.

72. Майхровіч С. Георгій Скарына. Мн., 1966.

73. Майхровіч С. Старонкі беларуска-польскіх літаратурных сувязяў. «Полымя», 1971, № 6.

74. Макарий. История русской церкви, т. IX, кн. IV. Спб., 1879, стр. 614—615.
75. Мараш Я. Н. Ватикан и католическая церковь в Белоруссии (1569—1795). Мн., 1971.
76. Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. Мн., 1968.
77. Нічик В. М. Сковорода і філософські традиції Киево-Могилянськоі Академіі. В кн.: Філософія Григорія Сковороди». Київ, 1972.
78. Нуцубидзе Ш. П. Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947.
79. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии. Мн., 1973.
80. Пичета В. И. Белоруссия и Литва XV—XVI вв. М., 1961, стр. 731—788.
81. Платон. Соч., т. 3, ч. 1. М., 1971, стр. 224—227.
82. Подокшин С. А. Идейное содержание несвижского Катехизиса 1562 г. «Материалы к IX конференции молодых ученых» (общественные науки). Мн., 1964, стр. 32—37.
83. Подокшин С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI — начало XVII в.), 1970.
84. Подокшин С. Человек на все времена. «Неман», 1970, № 1, стр. 176—179.
85. Падокшын С. А. Будны. «Беларуская Савецкая Энцыклапедыя», т. II. Мн., 1970, стар. 453—454.
86. Полевой В. М. Искусство Греции. Средние века. М., 1973, стр. 125—137.
87. Полное собрание творений Иоанна Дамаскина, т. 1. Спб., 1913, стр. 399.
88. Порецкий Я. И. Симон Будный — передовой белорусский мыслитель XVI в. Мн., 1961.
89. Порецкий Я. И. Цюрихская рукопись Симона Будного. «Веснік БДУ», сер. IV, 1969, № 1.
90. А. И. Рогов. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения. М., 1966.
91. Русская историческая библиотека, т. IV. Пб., 1878.
92. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973, стр. 7—13.

93. Скарына Францыск. Прадмовы і пасляслоўі. Мн., 1969.
94. «Советская Белоруссия», 1971, 22 июля.
95. «Советская культура», 1973, 24 июля.
96. «Советское славяноведение», 1973, № 6, стр. 111—112.
97. Сокол С. Ф. Идеи гуманизма в мировоззрении Михайло Тишкевича. В кн.: «Проблемы общественных наук». Мн., 1970.
98. Сокол С. Ф. Отражение общественно-политических идей в правовых актах Великого княжества Литовского второй половины XVI в. «Весці АН БССР», 1972, № 1.
99. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. М., 1964.
100. Спиноза Б. Избранные произведения, т. II. М., 1957.
101. Субботин А. Л. Наследие Эразма. В кн. «От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела». М., 1969, стр. 12.
102. Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон и принципы его философии. В кн. Фрэнсис Бэкон. Соч., т. 1. М., 1971.
103. Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон и античность. «Вопросы философии», 1972, № 2, стр. 37.
104. Суходольский Б. Солнце мира и судьбы человека на земле. «Вопросы философии», № 5, 1973.
105. Табачников И. А. Григорий Сковорода. М., 1972.
106. Тажуризина З. А. Философия Николая Кузанского. М., 1972.
107. Татаркевич В. Дефиниция искусства. «Вопросы философии», 1973, № 5, стр. 68.
108. Труды Киевской духовной академии, т. 1, 1876, стр. 121.
109. Філософія Григорія Сковороди. Київ, 1972.
110. Фролов И. Т. Современная наука и гуманизм. «Вопросы философии», 1973, № 3, стр. 6.
111. Чалоян В. К. Армянский Ренессанс. М., 1963.
112. Чапко В. В. Беларускі першадрукар Георгій Скарына. Мн., 1956.
113. 400-лецце беларускага друку. Мн., 1926.
114. 450 год беларускага кнігадрукавання. Мн., 1968.

115. Шахнович М. И. Происхождение философии и атеизм. Л., 1973, стр. 97—104.
116. Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972.
117. Шинкарук В. И. Фолософское учение Сковороды. «Вопросы философии», 1972, № 12.
118. Юхо Язэп. Статуты Вялікага княства Літоўскага. «Полымя», 1966, № 11.
119. Album studiosorum universitatis cracoviensis, t. II (1490—1551). Cracoviae, p. 318.
120. Beńkowska B. Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do konca XVIII w. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1971.
121. Budny S. Przedmowa i przypisy do Nowego Testamentu z 1574 r.—Merczyng H. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych. Kraków, 1913.
122. Budny S. O przednieyszych wiary christiańskiej artykulech, to iest o bogu iedynem, o synu iego y o duchu swiętom. Wyznanie proste z pisma swiętego przez Symona Budnego krótko spisane, a zezwoleniem braciey niektórey w Litwie y na Rusi wydane. Drukowano w Łosku przez Jana Karcana z Wieliczki, 1576.
123. Budny S. O urzędzie miecza uzywającym. Warszawa, 1932.
124. Budny S. Przedmowa do Nowego Testamentu z 1589 r.—Zalewski L. Tajemnica Szymona Budnego. Lublin, 1946.
125. Chmaj L. Bracia polscy. Warszawa, 1957, s. 211—262.
126. Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen. Von T. Wotschke. Leipzig, 1908.
127. Kosman M. Tolerancja wyznaniowa na Litwie do XVIII w. — «Odrodzenie i Reformacja w Polsce», t. XVIII, 1973, s. 95—123.
128. Kot S. Szymon Budny. Der grosste Haretiker Litauens im 16 Jahrhundert. — «Wiener Archiv fur Geschichte des Slaventums und Ostewropas». Bd. 11. Gras Köln, 1956.
129. Kot S. Polacy w Bazylei za czasów Zygmunda Augusta. «Reformacja w Polsce», R. 1, 1921.
130. Krótkich a wezłowatych powiesci ktore po grecku zowią apophtegmata ksiag IV przez Bieniasza Budnego. Wilno, 1599.

131. K u c z y ń s k a A. Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina. Warszawa, 1970.

132. L e n k i e w i c z. Kopernikanizm a Pismo swięte.—«Euhemer-Przeglad Religioznawczy», 1973, N. 3 (89), s. 21—24.

133. Literatura ariańska w Polsce XVI w., wyd. L. Szczucki i J. Tazbir. Warszawa, 1959.

134. O g o n o w s k i Z. Socynianizm .a .oswiecenie. Warszawa, 1966.

135. P e l c J. Zbiegniew Morsztyn na tle poezji Polskiej XVII w. Warszawa, 1973, s. 289—322.

136. S z c z u c k i L. Polski przeklad dialogu Castelliona. «Archiwum historii filozofii i myśli społecznej», t. 9. Warszawa, 1963.

137. S z c z u c k i L. Budny.—«Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy». Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk. 1971, s. 39—40.

138. S z c z u c k i L. W kręgu myślicieli heretyckich. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk. 1972.

139. S z c z u c k i L. Wokól Sylw Modrzewskiego.—«Odrodzenie i Reformacja w Polsce», t. XVIII, 1973.

140. T a t a r k i e w i c z W. Historia estetyki, t. I. Warszawa, 1960, s. 12.

141. T a t a r k i e w i c z W. Historia estetyki, t. III. Wrocław — Warszawa — Kraków. 1967, s. 259—269.

142. T a z b i r J. Państwo bez stosów. Warszawa, 1967.

143. T a z b i r J. Arianie i katolicy. Warszawa, 1971.

СОДЕРЖАНИЕ

СЕМЕН АЛЕКСАНДРОВИЧ ПОДОКШИН

СКОРИНА И БУДНЫЙ

Очерк философских взглядов

Редактор А. К. Хоревская
Обложка Ю. С. Сергачева
Художественный редактор Л. И. Усачев
Технический редактор В. И. Крученок
Корректор Л. И. Рабаданова

Печатается по постановлению РИСО АН БССР. АТ 10285. Сдано в набор 1.VII-1974 г. Подписано в печать 18.IX 1974 г. Формат 70×90 1/32. Бумага тип. № 1 (энц.). Печ. листов 5,5. Усл. печ. листов 6,43. Уч.-изд. листов 6,4. Изд. заказ 146. Тип. заказ 784. Тираж 2200 экз. Цена 54 коп. Издательство «Наука и техника». Минск, Ленинский проспект, 68. Типография имени Франциска (Георгия) Скорины издательства «Наука и техника» АН БССР и Госкомитета СМ БССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Минск, Ленинский проспект, 68.